١٥٣٩

هداية العقول
الى غاية السول

حسين بن الامام قاسم

Copyright © King Saud University

Copyright © King Saud University

٢٦١١ هداية العقول الى غاية السول فى علم الاصول ،
ف ٠ ى
تأليف اليمنى ، الحسين بن القاسم - ١٠٥٠هـ
بخط على بن محمد بن عزالدين بن الحسن
الشامي فى القرن الثانى عشر الهجرى
تقديرا .
١٥٣٩ ٢١٨ ق ٣٢ س ٢٩،٥×٢١،٥سم
نسخة جيدة ، خطها نسخ معتاد
الاعلام ٢ : ٢٧٤ الجامع الكبير بصنعاء : ٤٧
١- اصول الفقه الاسلامي . ا- المؤلف .
ب- الناسخ . جـ- تاريخ النسخ . د - شرح غاية
السول فى علم الاصول .

Copyright © King Saud University

King Saud University 1957
جامعة الملك سعود

ف ١/٣٩٩٦
١٣٩٨/٩/١١هـ

ابن محمد اليمني الزيدي، الحسين بن القاسم

مكتبة جامعة الرياض – قسم المخطوطات
اسم الكتاب هداية العقول إلى غاية السؤل ١٥٣٩٠ الزيدي ١٠٥ ح ٢
اسم المؤلف الحسين بن الإمام المنصور القاسم بن محمد اليمني
تاريخ النسخ
عدد الأوراق ٢١٨ ق   مقاس ٢١,٥ × ٢٩,٥ سم
ملاحظات أصول فقه زيدي   ٢١٧,٨

Copyright © King Saud University

للسيد ... والعالم عبد الله بن علي الوزير ماذحا ... الكتاب المجاد رحمه الله تعالى

يقه من غايةٍ أعوذ بها بالله من عين كل ذي حسده

كم كللت للفصول جوهرةً وكم لها من يدٍ على العضده

كتاب هداية العقول الى غاية السول

في علم الاصول المسند لمذهب آل الرسول

المؤلف
حسين بن الامام القاسم
ابن محمد بن علي اليمني الزيدي
ت ١٠٥٠ هـ

نظم فرائده ودرر خرائده واسبك فرائده

والطف بهندس رابيه واستحكم مبانيه

حتى صار الحق به سليح الغاجا

والباطل منضالا

اضمحلالا

من اعترف الموالف والمخالف لفضله وحلمه واغترف الصادرون والواردون

من عين علمه مولانا شرف الدين وامام المسلمين ورحلة الطالبين

الحسين امير المومنين القاسم بن محمد عادت بركات الجميع

الله المرشد ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وسلم

الحمد لله رب العالمين

استغلت هذه النسخة المباركة من ملك السيد محمد بن احمد ... الضحياني الى ملك احمد اسماعيل ... وقبض الثمن مستوفا ... فصح عندي ... سنة ١٣٩٧

[redacted]

Copyright © King Saud University

بسم الله الرحمن الرحيم وبه الثقة ومنه الاعانة

يقول العبد الفقير الى الله عز وجل الغني باعانته على ما عمل وحمل الحسين بن امير المؤمنين المنصور بالله القسم بن محمد لطف الله به وجعل له من التوفيق الى ما امر به قايدا ومن العصمة عما نهى عنه ذايدا **الحمد لله** على الآيه المتصله المدد حمدا يخص بحد ولا يحصى بعدد والشهاده الناطقه بان لا اله الا هو الاحد الصمد والمدعنه بالنبوه والرساله لعبده سيدنا محمد والصلوه والسلام عليه وعلى آله حفاظ اصول الشريعه بالدليل المعتمد صلوة وسلاما ما دام اعظم معجزاته بدوام الابد **لما** كانت الحاجه الى علم اصول الفقه شديده وموجبات العنايه به عديده لابتناء الاحكام الشرعيه عليه واستناد المجتهدين في استنباطها اليه وكان علما اصليا لا ينتفع به الا اذا عرف وجوه مسايله بعيون ادلتها وعلمت الطرق الى حل عقد الشبه والاعتراضات بتفصيلها وجملها وكانت كتب اهل البيت عليهم السلام وشيعتهم رضي الله عنهم اما مطوله كالمجزي والحاوي والمقنع وغيرها من الكتب التي فيها مبدا المباحث واليها المرجع قد جمعت فاوعت وعمت فاغنت فهي كما سماها مجزية الناظر بعين البصيره مقنعه لمحققها لاطلاعه فيها على الفوايد الكثيره حاويه لما لا يكاد يوجد في غيرها من الكتب الشهيره الا ان طلبه زماننا قد تقاصرت هممهم عن استجماع فوايدها وتامل مقاصدها واقتناص شواردها واما مختصره على اختلاف الطرايق وتباين الحقايق فمنها ما جمع ايادي الخلافات ورؤوس المسايل جمعا لم يسبقها به احد من الاوايل ولكنه اغفلها عن وجوه الحجج والدلايل ومنها ما لم يكن فيه ذلك الجمع غير انه ياتي ببعض الادله من العقل والسمع ومنها ما اقتصر على ذكر دليل المختار ولم يكشف عن غيره سبا من الاستار **عن** لي ان اجمع كتابا في الاصول كافلا بما يجب من ايراد المعتمد من الحجج كلها حاويا لما يتشبث به المخالف من الشبه وحلها متعيارا للراجح بين الاقاويل والدلايل مجزيا مقنعا الناظر في اصول القواعد وفصول المسايل فاخذت في ذلك مع ما انا فيه من الاشتغال باطفا نار الفتن العظيمه الاشتغال من البغاه على اهل التوحيد والعدل والنفاة لفضايل اولي الفضل فلما فرغت منه بعون الله على الشرط المذكور بعد مضي اعوام وشهور وسفر من ثغور الى ثغور جا بحمد الله مع الاستيعاب وحسن الاختصار غير خال عن التنقيح والتوضيح ولا فاضر عما اشتملت عليه مطولات الاسفار بما حواه من التلقيح والتلويح ولكنه دق على بعض الطلبه مادق من معانيه وخفي عليهم اشيا من قواعده ومبانيه فسالوني ان اوضح ما خفي عليهم من فوايده بشرح مذلل لصعابه ومقيد لاوابده فاجبتهم الى ذلك ثانيا العنان العزم الى تحليله وتقريبه وتسهيله بعباره واضحه غير مطوله مقتصرا في الاغلب على ما يتعنيه لمن تامله مع اشتغال بما هو اشد من تلك الشواغل ونظر في اصلاح احوال كانت قد اعتورتها عوامل وارجو من الله الاعانه على اتمامه كما اعان على اصله بلطفه واكرامه وسميته هدايه العقول الى غايه السول في علم الاصول راغبا الى الله ان يهدينا الى الصراط المستقيم وان يجعل اعمالنا خالصه لوجهه الكريم وهو حسبي الله لا اله الا هو عليه توكلت وهو رب العرش العظيم **قال** بسم الله الرحمن الرحيم **الحمد لله الذي جعل من بعض الغرائز اجاوهاجا في ظلم الضلال** افتتح الكتاب بعد التسميه بحمد الله سبحانه اداء لبعض ما يجب واقتفا للكتاب المجيد وعملا بالاحاديث الاتيه منها ما اخرجه الخطيب في جامعه عن ابي جعفر مرسلا عنه صلى الله عليه وعلى آله وسلم بسم الله الرحمن الرحيم مفتاح

كل كتاب ومنها ما اخرجه الحافظ عبد القادر بن عبد الله الرهاوي في الاربعين عن ابي هريره عنه صلعم انه قال كل امر ذي بال لا يبدا فيه ببسم الله الرحمن الرحيم اقطع ومنها ما اخرجه ابن ماجه عن ابي هريره والطبراني في الكبير والرهاوي عن عبد الله بن كعب بن مالك عن ابيه عنه صلعم انه قال كل امر ذي بال لا يبدا فيه بالحمد اقطع واخرج ابن حبان والعسكري عن ابي هريره كل امر ذي بال لا يبدا فيه بحمد الله فهو اقطع واخرج ابو داود والعسكري عن ابي هريره كل كلام لا يبدا فيه بحمد الله فهو اجذم **فان قيل** ما افتتح باسم الله غير مفتتح بالحمد وبالعكس فلا يمكن العمل بالحديث باحاديث الابتدا **قلنا** الافتتاح اما امر عرفي يعتبر من حال الاخذ في التصنيف الى الشروع في البحث او منقسم الى حقيقي واضافي فيمكن الجمع بتقدم احدهما على الاخر فيكون الاول حقيقيا والاخر اضافيا والحمد الوصف بالجميل على الجميل الاختياري للتعظيم واطلق الجميل الاول لان وصفه تعالى بصفاته الذاتيه حمد له وقيد الثاني بالاختياري لانه لم يسمع حمدت اللولوه على صفايها بل مدحتها فالمدح اعم مطلقا من الحمد **فان قلت** تستلزم ان لا يكون ثناء الله تعالى على صفاته الذاتيه حمدا له وهو خلاف ما عليه الاتفاق **قلت** قد اجيب عنه بجوابات امثلها الحمل على المجاز لان تلك الصفات مبادي افعال اختياريه **فان قلت** ان المحمود به وعليه في وصف الشجاع بشجاعته **قلت** الشجاعه من حيث انها موصوف بها محمود بها ومن حيث قيامها بمحلها محمود عليها والتغاير حاصل بالاعتبار وانما اشترط كون الوصف للتعظيم اي مقصودا به التعظيم ظاهرا وباطنا لانه اذا عري عن ذلك لم يكن حمدا بل استهزا وسخريه **فان قلت** فقد اعتبرت في الحمد فعل الجنان والاركان **قلت** كل منهما شرط لكون فعل اللسان حمدا وليس شي منها جزءا منه ولا جزئيا له **وقيل** المدح للحي والحمد وقيل المدح للحي وغيره ومثال اللولوه مصنوع والوصف بصباحه الخد ورشاقه القد قيل هو خطا من الجمهور وقيل ماول بدلالته على الافعال الجميله لانها علامه اعتدال المزاج وهو يدل على الافعال الجميله ولا يخفى ما فيهما والله اسم للمعبود بحق المستحق لجميع المحامد واصله الاله حذفت الهمزه وعوضت منها حرف التعريف تخفيفا ولذلك لزمت وتقديم الحمد لاقتضا المقام والعدول الى الاسميه للدلاله على الثبات والدوام والشرع في الاصل الطريقه الظاهره التي يوصل الى الماء فهي هنا الدين الموصل الى ما الحيوه الابديه والغرا تانيث الاغر وهو في الاصل ذو الغره وهي البياض في جبهه الفرس وقد صار استعاره للشرف والاشتهار مشهوره حتى كان بمنزله الحقيقه عند العرب كما قال مبارك الاسم اغر اللقب والوهاج المتلالي الوقاد وظلم الضلال كلجين الماء **وجنبنا بالتوفيق لسلوك محجتها البيضاء عن طرق الغوايه والوبال** يقال جنبته الشر وجنبته واجنبته قال تعالى واجنبني وبني ان نعبد الاصنام قال جار الله التشديد لاهل الحجاز وتعديته هنا بعن لتضمينه معنى التنحيه كقوله تعالى يخالفون عن امره فانه مضمن معنى يعدلون والتوفيق توجيه الاسباب نحو المطلوب الخير وباؤه سببيه والسلوك الدخول يقال سلك المكان وسلك فيه والمحجه البيضا جاده الطريق الواضحه التي لا تلتبس على مار بها وطرق الغوايه هي التي لا تفيد سالكها الا الضلال والخيبه والوبال الشده والثقل والوخامه ومنه قولهم كلام وبيل اي وخيم لا يستمرا لثقله ولا يخفى ما في ذكر الشريعه ومحجتها من براعة الاستهلال **والصلوة والسلام على سيدنا محمد المبعوث باثبت الادله**

المنعوت باشرف الخلال وعلى آله اعمدة الدين وامان المسلمين وقرنا الوحي بلا اختلاف ولا انفصال

لما كان وصول الكمالات الجليلة والعلية من الرفيع شانه العظيم سلطانه الى العبد الحقير بواسطة الرسول اردف حمد الله بالصلوة عليه تشريفا لشانه مع الامتثال لامر الله سبحانه والعمل بما ورد فيها مثل ما اخرج ابو الحسن احمد بن محمد بن ميمون في فضائل علي عليه السلم عن ابي هريرة عنه صلعم انه قال كل كلام لا يذكر الله فيه ولا يصلى علي فيه فهو اقطع اكتع ممحوق من كل بركة ولما كان آله حافظي شريعته وخالفيه في امته اردف الدعاء له والثناء عليه بالدعاء لهم والثناء عليهم ولامره صلعم بما رواه احمد بن حنبل وابن حبان والدارقطني والبيهقي في السنن عنه انه قال اذا صليتم علي فقولوا اللهم صل على محمد النبي الامي وعلى آل محمد كما صليت على ابرهيم وعلى آل ابرهيم وبارك على محمد النبي الامي وعلى آل محمد كما باركت على ابرهيم وعلى آل ابرهيم انك حميد مجيد وغيره مما يؤثر معناه والصلوة الدعاء قال تعالى وصل عليهم ان صلوتك سكن لهم وهي من الله الرحمة هكذا في الصحاح والسلام الامان اي التسليم من النار والامان منها وايثار الاسمية لبيان ثبوت المعطوف والمعطوف عليه مع ما سلف هناك والسيد الذي يسود قومه اي يفوقهم في الشرف والمرسل ومنه كنت في بعث فلان اي في جيشه الذي بعث معه والدين في اللغة العادة والشان والعرف ما وضعه الله سائقا للعقلاء باختيارهم الى السعادات الابدية وكان دين محمد ابدا الاديان لفائتة ما بعث دار التكليف والمنعوت الموصوف والخلال جمع الخلة وهي الخصلة والآل اصله اهل بدليل اهيل ولا يستعمل الا فيما فيه شرف غالبا ولما كان الدين لا يستقيم الا بهم لما يجيء في الاجماع ان شاء الله كانوا العمدة له والاعمدة جمع عمود وهو ما يبنى عليه البيت والثنا بقوله امان المسلمين الى الحديث الوارد وهو اهل بيتي امان لاهل الارض كما ان النجوم امان لاهل السماء وبقرنا الوحي الى نحو قوله اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي اهل بيتي الا وانهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض وقوله في بعض الاحاديث وهما الا يختلفان بعدي **وبعد فهذه غاية السول في علم الاصول** بعد من الغايات المقطوعة عن الاضافة حذف منه اما وعوض عنها الواو اختصارا مع الربط الصوري وهي اما مقدرة في نظم الكلام فهي العاملة فيه والفاء بعده لاجلها او غير مقدرة والعامل بما يفهم من السياق مثل اقول والفاء على توهم بعده والاشارة الى المرتب الحاضر في الذهن من المعاني المخصوصة او الفاظها او نقوش الفاظها او المركب من اثنين منها او من ثلاثتها سواء كان وضع الديباجة قبل التصنيف او بعده اذ لا وجود لها منها في الخارج فان قلت نفي وجود النقوش في الخارج خلاف المحسوس حيث ان الحاضر من النقوش لا يكون الا شخصيا ومن البين ان ليس المراد وصف ذلك الشخص ولا تسميته بذلك الاسم بل الغرض نوعه وتسميته وهو النقش الكتابي الدال على تلك الالفاظ المخصوصة الموضوعة بازاء المعاني المخصوصة اعم من ان يكون ذلك الشخص وغيره مما يشاركه في ذلك المفهوم ولا شك في انه لا حضور لهذا الكلي في الخارج والاشارة الى الحاضر في الذهن على جميع التقادير وكون استعمال لفظها على سبيل المجاز تنزيلا للمعقول منزلة المحسوس تنبيها على ظهوره وترغيبا وتنشيطا وغاية الشيء مداه وطرفه والسول الامنية والطلبة فعل بمعنى مفعول كخبز بمعنى مخبوز والمعنى ماول فان قيل ليس المشار اليه الا مسائل علم الاصول والظرفية تقتضي الظرف والمظروف قلنا قد اشرنا الى ان الاشارة الى احد معان سبعة فيكون المراد بعلم الاصول احد

خمسة وهي الملكة والعلم بجميع المسائل وبالقدر المعتد به الذي يحصل به الاستنباط ونفس المسائل جميعا ونفس القدر المعتد به واذا لوحظت تلك مع هذه حصل خمسة وثلاثون احتمالا لا يقدر فيها مضاف هو اما البيان او الحصول والتحصيل حيثما وجده العقل السليم مناسبا فان قلت ما معنى ظرفية البيان للالفاظ مثلا قلت هي مجازية اقامة للشمول العمومي مقام الشمول الظرفي ووجه الشمول وجود البيان بوجود الالفاظ ولا عكس **حاو لما اقوال العلماء على الشمول** يقال حوى الوادي بالسيل جاء بمل جنبيه فهنا استعارة اما مكنية او تبعية او تمثيلية كما لا يخفى وعلى الشمول في محل النصب على انه مفعول مطلق او حال والشمول بالنظر الى اسم الاقوال واوسعها بحثا وانبعاثا فلا يرد ترك ما شذ من الاقوال **جامع لادلتها المعقول منها والمنقول** الجمع بانها المفرق واللام التقوية والضمير في منها للادلة والمراد جمع المعتبر من الادلة المتنوعة لا كل دليل فانها مما لا يفي بها المطولات والامر المذكور سمي غاية **جمعه مع قلة البضاعة** البضاعة قطعة من المال يتجر فيها استعيرت لما وقع به الجمع من العلم اليسير **وقصور الباع في هذه الصناعة** القصور عن الشيء العجز عنه وعدم بلوغه والباع قدر مد اليدين استعير للاقتدار والملكة والاطلاع والصناعة العلم المتعلق بكيفية عمل وفيه اشارة الى ان علم الاصول علم عملي الي **راجيا به الجزاء الجزيل عند الملك الجليل** الجزاء المكافاة والمراد جزاء الطاعات بمعونة المقام والجزيل الكثير وليس معنى عند ان الجزاء بحضرته وبالقرب منه على ما هو حقيقته بل مثل كونه بقدرته وفضله بحيث لا يقدر عليه غيره بحال الشيء يكون بحضرة واحد لا يقدر عليه غيره **وهو حسبي ونعم الوكيل** اي محسبي وكافيي لا ارجو غيره والانشائية عطف على حسبي عطف جملة على مفرد وهو جائز لان التي لها محل من الاعراب في موقع المفرد ومنه وجهها في الدنيا والآخرة ومن المقربين ويكلم الناس في المهد فلا يكون من عطف الانشاء على الاخبار انما ان او قلت مقول في حقه نعم الوكيل من عطف مفرد على مفرد ويحتمل العطف على جملة وهو حسبي بتقدير مبتدا ثم ان ذكر سابقا اي وهو نعم الوكيل فيكون جملة اسمية خبرية خبرها او يتعلق خبرها فعلية ولا شبهة في صحة عطفها على الجملة الاسمية الخبرية قبل الاسمية التي خبرها انشائية تكون انشائية على القول بعدم التاويل كان التي خبرها مفرد يتضمن الاستفهام كاين زيد وكيف عمرو كذلك واجيب بالفرق وان الاستفهام في نحو اين زيد داخل على النسبة بين المسند او الخبر المقدر لا على الخبر فان المعنى اكائن في الدار زيد ام في السوق ولولاه لما وجب تقديم متضمن الاستفهام كما وجب في نحو زيد اين هو لان الانشائية فيما نحن فيه داخل على الخبر وحده واما تجويز عطف الانشاء على الاخبار فلا حجة له **ورتبته على مقدمة وثمانية مقاصد** الترتيب في اللغة جعل كل شيء في مرتبته وفي الاصطلاح جعل الاشياء المتعددة بحيث يطلق عليها اسم الواحد ويكون لبعضها نسبة الى البعض بالتقديم والتاخير وهو بهذا المعنى لا يتعدى بعلى فهو متضمن اما معنى الاشتمال لا يقال يلزم اشتمال الشيء على نفسه لان الشامل هو المجموع والمشمول كل واحد من الاجزاء فتغايرا واما معنى البناء فانه يتعدى بعلى الى اسلوبه يقال بنى الدار على طبقتين ويقال ان الترتيب يتعدى بعلى هنا على ان معنى ترتيب الكل جعل اجزائه مرتبة وهذا يتصور على انحاء مختلفة فيتعدى بعلى الى النحو المعين الواقع هو عليه والضمير

Copyright ... University

للكتاب المشار اليه سابقا وهو بالمعنيين المتقدمين على حد فيصاف اى ربت اجزاءه لابالة
واما رتب عليها لان ما يجب ان يعلم فى هذا العلم اما ان يتوقف الشروع فيه على بصيرة عليه اولا
الاول المقدمة والثانى لما كان الغرض منه استنباط الاحكام فالبحث اما عن نفس الاستنباط وهو
السادس او عما يستنبط هى منه اما باعتبار تعارضه وهو السابع اولا واما عقلى محض وهو الثامن
او مترتب على السمع وهو الخامس او سمعى منظور فى سنده او متنه وهو الرابع اولا فاما قول
فقط وهو الاول وبعضه قول وبعضه فعل واما عن واحد وهو الثانى او جماعة وهو
الثالث واعتبر فى هذه الاجزاء الاسفار **المقدمة** هى لغة صفة بكسر الدال من قدم بمعنى تقدم
قال فى المغرب قدم وتقدم بمعنى ومنه مقدمة الجيش للجماعة المتقدمة منه قال جار الله فى الفائق
الفتح خلف واجازه هنا بعضهم والوجه طرد اللام فيها وفيما يجى من المقاصد للعهد والمذكور فيها احد
العلم وما يتبعه وغايته وموضوعه وهذه مفيدة لثلاثة اخرى تصور العلم بحده والتصديق بغايته
والتصديق بموضوعية موضوعه والشروع فى العلم على وجه البصيرة واقف على الثلاثة المفادة بلا
واسطة وعلى المفيدة بواسطة توقف المفادة عليها لكونها نظرية فيصدق تعريف المقدمة المذكور
فى التقسيم سواء اريد بها الالفاظ او المعانى او المركب منهما وهكذا لو اريد بها النقوش وحدها اوسع واحد
من الثلاثة وقيل ان اريد بها الالفاظ فهى مقدمة كتاب لانها ما يذكر قبل الشروع فى المقاصد
لارتباطها به وتنفعه فيها وان اريد المعانى فمقدمة علم لما سبق وفيه انه يستلزم ان لا يكون
الكتاب عبارة عن المعانى وهو خلاف ما صرح به صاحب هذا القول وقيل اثبات مقدمة الكتاب
اصطلاح جديد لا نقل عليه فى كلامهم ولا هو مفهوم من اطلاقاتهم **واعلم** انا لا نريد حصر مقدمة
العلم فى الثلاثة ولا انحصار البصيرة فى مرتبة واحدة فمن اطلع على رابع خارج يوجب ازديادا فى
البصيرة فله ان يعده من المقدمات **ووجه** توقف الشروع فى العلم على بصيرة على ما ذكرنا اما
الحد فلان من تصور العلم بحده الحقيقى او برسمه التام وقف على جميع مسائله اجمالا فان من تصور
علما برسمه فقد عرف خاصته وعلم ان كل مسئلة منه لها مدخل فى تلك الخاصة وبذلك يقدر اذا
ورد عليه مسئلة معينة منه ان يعلم انها منه قدرة تامة فكانه قد علم ذلك **واما الغاية** فلان
من حق كل طالب العلم ان يجزم بفائدته المترتبة عليه المقصودة منه او يظنها اذ لو لم يصدق بفائدة
فيه استحال اقدامه عليه وان اعتقد ما لا يعتد به مما يترتب عليه عدّ كده عبثا فى نظره ايضا وان
اعتقد باطلا بما زال انشأ سعيه فكان عبثا فى نظره ايضا **واعلم** ان لكل علة ومطلوبة تترتب على
فعل فيسمى من حيث انها على طرفه غاية ومن حيث ترتبها عليه فائدة واما الغرض فهو ما لاجله
اقدام الفاعل على فعله ويسمى علة غائية له وقد يخالف الفائدة الغرض كما اذا اخطأ فى اعتقادها
واما الموضوع فلان تمايز العلوم فى انفسها وبالنظر الى ذواتها تمايز اعتبره القوم بالفعل بحسب
تمايز الموضوعات وان علم الفقه مثلا انما امتاز عن علم اصول الفقه لانه علم يبحث فيه عن افعال المكلفين
من حيث انها تحل وتحرم وتصح وتفسد وعلم اصول الفقه باحث عن ادلة الاحكام الشرعية من حيث
انها تستنبط عنها فلو لم يعلم الشارع فى العلم ان موضوعه اى شى هو لم يتميز العلم المطلوب عنده زيادة

ليبين ولم يكن له فى طلبه زيادة بصيرة **اصول الفقه القواعد الموصلة بذاتها الى استنباط الاحكام الشرعية**
الفرعية عن ادلتها التفصيلية اصول الفقه فى الاصل مركب اضافى كما يجى ولما احتيج الى نقل هذا
اللفظ عن معناه الاضافى الى المعنى المخصوص جعلوه علما له على ما عهد فى اللغة لا اسم جنس
له وهو من اعلام الاجناس لان علم اصول الفقه كلى بيننا وله افراد متعددة اذ القائم منه بزيد غير
ما قام بعمرو شخصا وان اتحدا معلوما ولم يكن اسم جنس له لانه لم يعهد فى اللغة النقل الى اسماء الاجناس
الا نادرا كما حقق فى موضعه بخلاف النقل الى الاعلام فانه اكثر من ان يحصى والقواعد جمع قاعدة
وهى قضية كلية يستنبط منها احكام جزئيات موضوعها وتسمى احكام الجزئيات فروعا واستخراجها
تفريعا وجمع القواعد لئلا يرد بعضها فانه جزء الكل لا يصدق على جزئه وخرج بقوله الموصلة
بذاتها قواعد مبادى اصول الفقه فانها لا توصل الى الاحكام الشرعية بذاتها بل بواسطة اصول
الفقه وبالشرعية الفرعية ما يتوصل به الى استنباط غيرها كالاحكام العقلية والشرعية الاصلية
وقوله عن ادلتها التفصيلية بيان للواقع اذ الاجمالية لا تستنبط عنها ككون الكتاب حجة وهو
بالاستنباط واعترض بالمنطق اذ لا يتوصل الا بقواعده فيكون جزءا من الاصول واجيب بان وصف
القواعد بالايصال يشعر بمزيد اختصاص لها بالاحكام **ولما فرغ** من حده باعتبار كونه لقبا
واللقب علم اذا لوحظ معناه الاصلى اشعر بمدح او ذم وهذا يشعر بابتناء الفقه فى الدين على
مسماه فهو صفة مدح اخذ فى تعريفه باعتبار معناه الاضافى وقدم حده باعتبار كونه لقبا لانه
المقصود الاصلى وان كان باعتبار الاضافة متقدما وجودا فان ذكره تبع فقال **والاصل** فى اللغة ما ينبنى
عليه غيره وهو فى الاصطلاح **الدليل** يقال الاصل فى هذه المسئلة الكتاب والسنة والراجح يقال
الاصل الحقيقة والمستصحب يقال تعارض الاصل والطارى والقاعدة الكلية يقال لنا اصل
وهو ان الامر للوجوب والدال على تعيين الدليل اضافته الى العلم **وهو** اى الدليل يطلق
لغة على المرشد وهو الناصب لما يسترشد به والذاكر له وعلى ما به الارشاد وفى الاصطلاح
وهو اتفاق جماعة على تخصيص شى بشى اما عند الاصوليين فهو **ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى**
مطلوب خبرى ذكر الامكان لادخال ما لم ينظر فيه فان الدليل لا يخرج عن كونه دليلا بان لا ينظر
فيه وذكر الصحيح وهو المشتمل على شرائطه مادة وصورة لاخراج الفاسد لانه لا يمكن التوصل به
الى مطلوب خبرى اذ ليس هو فى نفسه سببا للتوصل ولا آلة له وان افضى اليه نادرا فاتفاقى
وتقييد المطلوب بالخبرى لاخراج القول الشارح ولو قيد بالتصورى لكان حدا له ولو جرد لكان
للمشترك بينهما اعنى الموصل الى المجهول **ولما** كان التوصل اعم من ان يكون الى علم او ظن تناول
التعريف القطعى والظنى **وربما قيل الى العلم به** اى بمطلوب خبرى **فلزوم الظن امارة**
اى فما يلزم عنه الظن يسمى امارة كما ان ما يلزم عنه العلم يسمى دليلا وخص ما يحصل عن الامارة لانها
دالة على جهة المجاز وان لم يكن بين الظن به وبين شى ربط عقلى لانتفائه مع بقاء سببه كما
اذا اغيم الهوى فحصل الظن بحصول المطر ولم يمطر وزال الظن مع بقاء سببه وهو الغيم **واما**
عند المنطقيين فقد **قيل هو المركب من قضيتين للتادى الى المجهول نظرى** ولهم تعريفات اخر ليس

Copyright King Saud University

هذا تمام ايرادها التركيب في الاصطلاح كالترتيب الا انه لا يعتبر في مفهومه النسبة بالتقديم والتاخير
ويرادفه التاليف وبه تخرج المفردات ومن قضيتين لاخراج القضية الواحدة المستلزمة لعكسها
او عكس نقيضها فانها مركبة لكن من المفردات وانما اعتبر الجهل في المطلوب حيث قيل التادي الى مجهول
لاستحالة استعلام المعلوم وتحصيله من الوجه الذي يطلب بالنظر تحصيله وان وجب ان يكون معلوما من
وجه اخر حتى يمكن طلبه بالقصد والتقييد بالنظري لاخراج ما ركب من قضايا حدسية وقضايا قياساتها
معها ولا يبعد ان يقال ان هذا التعريف مشتمل على العلل الاربع فان المركب اشارة الى العلة الصورية
والفاعلية بالالتزام اذ التركيب يستلزم المركب لا بد لكل تركيب من مركب وهو هنا القوة العاقلة
ومن قضيتين الى المادية وتمامه الى الغائية كتركيب السرير من الخشب للجلوس عليه ثم الا ان القول
بالمادة والصورة هنا على سبيل التشبيه لانهما انما يكونان للاجسام وهذا التعريف يشمل الظني
والقطعي والصحيح والفاسد فهو اعم من وجه من حدي الاصوليين لصدقه على الفاسد وصدقهما
على المفرد الذي من شانه اذا نظر فيه نفسه اوصل الى المطلوب كالعالم والاول اعم مطلقا من
الثاني ولما فرغ من تعريف الاصل عرف الفقه فقال **والفقه اعتقاد ذلك الاحكام كذلك** وقدم
تعريف المضاف وان كانت معرفته من حيث هو مضاف موقوفة على معرفة المضاف اليه نظرا الى سبقه
في الذكر والفقه في اللغة فهم المعنى الخفي وقيل هو المعرفة بقصد المتكلم ولا وجه للتخصيص
وفي الاصطلاح ما ذكر وخرج بالشرعية العلم بالحسية والاصطلاحية والعقلية وبالفرعية العلم
بالاصولية وبقوله عن ادلتها وهو متعلق باعتقاد علم المقلد وما علم من ضرورة الدين كالصلوة والصوم
ومنه علم جبريل والرسول عليهما السلام واما علم الباري فغير داخل في الجنس والتفصيلية بيان
للواقع كما تقدم فان قلت لم جعلت اصول الفقه القواعد والفقه اعتقاد الاحكام فلم تسو بينهما
قلت الوجه في ذلك الرعاية لمناسبة المعنى اللغوي والاصطلاحي فان الاصول في اللغة ما يبتنى
عليها الشيء وفي الاصطلاح القواعد والفقه فهم المعنى الخفي كما عرفت على ان اسما العلوم تطلق
تارة على المعلومات واخرى على العلم بالمعلومات فلا حجر عن الافتنان وترك العلم في حد الفقه
الى الاعتقاد لشموله الظن واكثر الاحكام مظنونة فلو ذكر العلم فان اريد به المعنى الاخص خرج
اكثر الاحكام او الاعم دخل الشك والوهم وليسا من الفقه على ان المشترك مهجور في التعريفات
فلا يرد ما قيل انه يطلق على العلم والظن واعترض بان الاحكام غير داخلة تحت حصر الحاصرين
وضبط المجتهدين فلا يمكن معرفتها فان اريد الكل لم يوجد الفقه فلا يوجد الفقيه وان اريد البعض دخل
المقلد واجيب باختيار الاول قوله لم يوجد الفقه فلا يوجد الفقيه قلنا ممنوع فان المعرفة هنا
بمعنى الملكة التي يتمكن بها من استنباط الاحكام متى اراد وبيان ذلك ان واضع هذا العلم وضع له
اصولا يحصل من ادراكها وممارستها له كيفية بها يتمكن من استنباط اي حكم يريد وباختيار الثاني
المقلد ببعض الاحكام عن ادلتها يسمى فقيها لان الفقيه هو المجتهد وهذا مجتهد في بعض الاحكام على
القول بتجزيه فلا يتم دعوى الاجماع على انه لا يسمى فقيها الا مع دعوى ان الفقه اخص من الاجتهاد
وهو خلاف المشهور **وغاية العلم باحكام الله تعالى** وهي سبب للفوز بالسعادة الدينية
والدنيوية

King Saud University
Copyright © King Saud University

قوله العلل الاربع

وذكر ان المراد بعد التعريف

بيان حقيقة الدليل وذكر العلل

بعيد احقيقة ان علل الشيء اذا وجدت

في الذهن يلزم وجود حقيقته وتحقيق العلل

الاربع على ما ذكره السعد في حاشية التلويح [illegible]

ان ما يحتاج اليه الشيء اذا كان داخلا في ذاته [illegible]

يكون الشيء بالقوة وهو العدد الاديمة كالخشب للسرير [illegible]

او بالفعل وهو الصورة كالهيئة السريرية وهي الانسعد وان

كان خارجا عنه فان كان ما منه الشيء فهو العلة الفاعلية كالنجار

وان كان ما لاجله الشيء فهو العلة الغائية كالاصطلاء [illegible]

فتسمية الثلاثة الاول اسبابا بالنسبة الى الاصطلاء [illegible]

والحكم الجديد بما تاسس ولولا الغاية ما تحقق [illegible]

حاث ان الاصطلاء علة فانه لولا ان [illegible]

الاصطلاء وسمي الرابع سببا لانه الباعث على [illegible]

لولا استحضار النفس له لم يقدم الفاعل على [illegible]

الثلاثة وهذا معنى قولهم اول الفكر آخر العمل [illegible]

الغائية علة العلل الثلاثة في الاذهان ومعلولة [illegible]

في الاعيان ولذلك كان التجوز بلفظها الى معلولها [illegible]

البافية لاجتماع علاقتي فيها العلية والمعلولية [illegible]

الثلاثة بعلاقة العلية فقط

[illegible]

والدنيويه واطلق العلم هنا على ما يشمل الظن على جهة المجاز لانه ليس واقعا في التعريف على انه ذكر صاحب التنقيح ان العلم يطلق على الظنيات كما يطلق على القطعيات وبه يشعر كلام الكشاف

وموضوعه ادلة الفقه الكلية موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيه والعرض هو المحمول على الشئ الخارج عنه والعرض الذاتي ما يلحق الشئ لما هو هو او بواسطه امر يساويه داخل او خارج كادراك الامور المستغربه بالقوة للانسان والتكلم بواسطه النطق والتعجب بواسطه ادراك الامور المستغربه والمراد من البحث عن الاعراض الذاتيه حملها اما على موضوع العلم او انواعه او اعراضه الذاتيه او انواعها نحو الكتاب يثبت الحكم قطعا والامر يفيد الوجوب والعام يفيد القطع والعام الذي خص منه البعض يفيد الظن اذا تمهد هذا علمنا ان موضوع اصول الفقه ادلة الفقه الكليه وذلك لان مباحث الاصول راجعه الى اثبات اعراض ذاتيه للادلة من حيث اثباتها للاحكام ويعني ان جميع محمولات مسائل هذا الفن هو الاثبات وماله تعلق ودخل فيه وقيل الكليه

... خصوصية اعيانها المنصوبه على اعيان

ما امسك الشرع عن نقله من دون زياده شروط لا يقتضيها العقل فهو عقلي والحاصل ان احكام العقل اما ان يصح تغيرها اولا الثاني عقلي اتفاقا والاول اما ان لا يغيره الشرع اولا الثاني شرعي اتفاقا والاول اما ان يكون مع زياده شرط لا يقتضيه العقل اولا الاول شرعي اتفاقا والثاني مختلف فيه **ولما فرع** من الامور الثلاثه التي توجب ازديادا في البصيره اخذ في بيان مباحث فقال **وههنا ابحاث يحتاج اليها** اما الاول فلان هذا العلم لما كان علما بكيفية الاستنباط

Saud University

والدنيويه واطلق العلم هنا على ما يشمل الظن على جهة المجاز لانه ليس واقعا في التعريف على انه ذكر صاحب التنقيح ان العلم يطلق على الظنيات كما يطلق على القطعيات وبه يشعر كلام الكشاف

وموضوعه ادلة الفقه الكلية موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيه والعرض هو المحمول على الشي الخارج عنه والعرض الذاتي ما يلحق الشي لما هو هو او بواسطة امر يساويه داخل او خارج كادراك الامور المستغربه بالقوة للانسان والتكلم بواسطة النطق والتعجب بواسطة ادراك الامور المستغربه والمراد من البحث عن الاعراض الذاتيه حملها اما على موضوع العلم او انواعه او اعراضه الذاتيه او انواعها كحال الكتاب يثبت الحكم قطعا والامر يفيد الوجوب والعام يفيد القطع والعلم الذي خص منه البعض يفيد الظن اذا تمهد هذا علمنا ان موضوع اصول الفقه ادلة الفقه الكليه وذلك لان مباحث الاصول راجعة الى اثبات اعراض ذاتيه للادلة من حيث انها مثبتة للاحكام بمعنى ان جميع محمولات مسايل هذا الفن هو الاثبات وما له نفع ودخل فيه وقيد الكليه لانه لا بحث في هذا العلم عن احوال الادلة من حيث خصوصية اعيانها المنصوبة على اعيان المسايل بل على الوجه الكلي فان قلت لم خصصت الموضوع بالادلة وهلا جعلته الادلة والاحكام كما كان من بعض الاصوليين فيكون مباحث الاحكام من المقاصد قلت وجه التخصيص انه لما كان هذا العلم آلة لاستنباط الاحكام عن ادلتها جعل موضوعه الادلة من تلك الحيثية كما ان المنطق لما كان آلة لاستحصال المجهول من المعلوم جعل موضوعه المعلوم التصوري والتصديقي من تلك الحيثيه والاحكام ثمرة العلم وفايدته كما فعل صاحب المحصول اخراج مباحثها عن المقاصد وبعضهم لما لم ينظر الى ما ذكرنا ورأى ان المباحث المتعلقة بكيفية اثبات الادلة للاحكام اجمالا بعضها راجع الى احوال الادلة وبعضها الى احوال الاحكام جعل الموضوع كلا الامرين وقد نقل عن بعض المحققين انه لا خلاف في المعنى مع جعل مباحث الاحكام من المسايل بين جعل الموضوع هو الادلة جعل المباحث المتعلقة بالاحكام راجعة الى احوال الادلة تقليلا لكثرة الموضوع بالذات وانه اليق بوحدة العلم من وحدة بالجهات والحيثيات كما جعل المباحث المتعلقة بالادلة من حيث الاثبات راجعة الى احوال الاحكام من حيث الثبوت من جعل الموضوع هو الاحكام على ما قال الغزالي في معيار العلوم ان موضوع اصول الفقه هو الاحكام من حيث ثبوتها بالادلة وجعل الموضوع كلا الامرين حاول التوضيح والتفصيل فان قلت لم جعلته عاما ولم تقيده بالشرعية قلنا على ان العقل احد مدارك الاحكام لا يقال تقييد الاحكام بالشرعيه في تعريف الفقه يستلزم تخصيص ادلته بالشرعيه لانا نقول معناه انها مستفادة من الشرع اما بنقله لها عن حكم الاصل واما بامساكه عن نقلها عنه كذا حقق الكلام في هذا المقام ابو الحسين البصري وغيره وعند الشيخ الحسن ما امسك الشرع عن نقله من دون زيادة شروط لا يقتضيها العقل فهو عقلي والحاصل ان احكام العقل اما ان يصح تغيرها اولا الثاني عقلي اتفاقا والاول اما ان لا يغيره الشرع اولا الثاني شرعي اتفاقا والاول اما ان يكون مع زيادة شرط لا يقتضيه العقل اولا الاول شرعي اتفاقا والثاني مختلف فيه ولما فرغ من الامور الثلاثه التي توجب ازديادا في البصيرة اخذ في الاستدلال فقال وههنا ابحاث يحتاج اليها اما الاول فلان هذا العلم لما كان علما بكيفية الاستنباط

Saud University

وطريقة التوحيد والاستدلال عن دلائل خاصة وكان المنطق علما بكيفية مطلق الاستدلال والاستنباط
شارك المنطق وشابهه من هذه الجهة حتى كانه جزئي من جزئيات المنطق وفرع من فروعه ولاريب
في ان اتقان الاصل وتدبره ادخل لاتقان الفرع والتبحر فيه واما الثاني فلان الكتاب والسنة عربيان
والاستدلال بهما يتوقف على معرفة اللغة من حقيقة ومجاز وعموم وخصوص واطلاق وتقييد
ومنطوق ومفهوم وغير ذلك وادخال بعضها في المقاصد كالعموم والخصوص لسعة مباحثها الخاصة
هذا العلم واما الثالث فلان الاصولي لما كان مقصوده اثبات الاحكام ونفيها في الاصول حيث
انها مدلولة للادلة السمعية ومستفادة منها واذا قلنا الامر للوجوب مثلا كان معناه انه دال
عليه ومفيد له فقد وقع جزءا من المحمول احتاج الى بيان اقسامها وتعريفها واحكامها الخارجية
عن مسائل الاصول والفقه **البحث الاول** اي هذا البحث الاول او البحث الاول هذا **العلم** يطلق
على معنيين اعم واخص فهو من ذلك **يقابل غير الثابت من تصور او تصديق** المراد بغير الثابت
ممكن الزوال ومحتمل النقيض فيدخل فيه من التصورات العلم بالمفرد الذي يمكن تغيره والشك والوهم
ومن التصديقات الظن والجهل المركب واعتقاد المقلد المصيب **ومعنى اخص يقابله** اي غير الثابت
وهو بالاول من معنييه وهو الاخص وقدم على الاعم وان كان جزءا منه والجزء سابق على الكل
لشرفه **قيل لا يحد** وهذا مختار الامام يحيى بن حمزة والرازي والطوسي والجويني والغزالي
وزاد الرازي بان ذهب الى ان التصورات كلها بديهية لا يجري فيها الكسب اصلا ثم اختلفوا في
الوجه فالجويني والغزالي لما يجي ان شاء الله والاخرون **لانه** اي العلم **ضروري** تصور ماهيته
بالكنه وذلك **لوجهين الاول ان علم كل احد بوجوده** اي بانه موجود **ضروري** اي حاصل بلا نظر
واكتساب **وهذا علم خاص** لتعلقه بمعلوم خاص وهو وجوده **والعلم جزء منه** لانه مطلق
والمطلق ذاتي للمقيد **والعلم بالجزء سابق على العلم بالكل** لتوقف حصول الكل على حصول اجزائه ضرورة
والسابق على الضروري بالضرورة اي بان يكون ضروريا **اولى** من المسبوق فالعلم المطلق ضروري
وهو المطلوب **قلنا** جوابا عن هذا الوجه **الضروري حصول علم جزئي متعلق بوجوده** حصول ذلك
العلم لكل احد بلا نظر **ليس تصوره** اي العلم **ولا مستلزما له** اي لتصور العلم اذ كثيرا ما يحصل
لنا علوم جزئية بمعلومات مخصوصة ولا نتصور شيئا من تلك العلوم مع كونها حاصلة لنا لاحتياج
في ابتداء تصورها الى توجه مستانف اليها فحصل ذلك من انفسنا ضرورة **وايضا** لو سلم ان الحصول هو
التصور او مستلزم له **فانما يتم لو كان العلم ذاتيا لما تحته** وهو غير مسلم لتوقفه على كون
العلم معنى واحدا مشتركا ذاتيا لما تحته وهو ليس بمجزوم به **و** لو سلم كونه ذاتيا لما تحته **فانما يتم لو**
تصور من افراده بالكنه بديهة وهو غير مسلم ايضا لان التصديق بانه موجود لا يستدعي تصور بعض
افراد العلم بالكنه كما لا يستدعي تصور بعض افراد شيء من الطوائف بالكنه وهذا قوله **وعلى هذا**
الوجه **الثاني لو كان كسبيا فاما ان يعرف بنفسه او بغيره والاول باطل ضرورة والثاني**
دوري لان غير العلم انما يعلم به فلو علم به لزم الدور لتوقف معلومية كل منهما على معلومية الاخر **قلنا**
جوابا عنه **غير العلم انما يعلم بحصول علم جزئي** متعلق به **لا بتصور حقيقة العلم** فان الجمهور يعلمون
اشياء كثيرة ولا يتصورون حقيقة العلم المطلق **والذي يريد علمه بغير العلم تصور حقيقة العلم فلا دور** لان

الامر حينئذ توقف تصور حقيقة العلم على حصول علم جزئي بذلك الغير وحصوله يستلزم حصول
حقيقة العلم في ضمن ذلك الجزئي ضرورة توقف حصول الكل على حصول اجزائه فيتوقف تصور حقيقته
على حصولها في ضمن بعض جزئياتها وحصولها لا يتوقف على تصورها فلا دور وهذا التقرير بناء على
ان حصول الشيء بهويته العينية يستلزم حصول اجزائه العقلية والحق خلافه كما قرر في موضعه
ويكون اندفاع الدور اظهر **وقيل لا يحد لا لكونه ضروريا بل لعسر تحديده** وهذا رأي الجويني
والغزالي الموعود به سابقا قالا **وانما يعرف** اي العلم على صيغة المجهول من المعرفة **بالقسمة والمثال**
اي تمييزه عما يلتبس به من الاعتقادات اما القسمة فكأن يقال الاعتقاد اما جازم او لا والجازم
اما مطابق او لا والمطابق اما ثابت او لا فقد خرج عن القسمة اعتقاد جازم مطابق ثابت تميز عما يلتبس
به من الاعتقادات التي هي الظن والجهل المركب واعتقاد المقلد المصيب وهو العلم بمعنى اليقين
وهو بهذا المعنى اخص منه بالمعنيين السابقين واما المثال فكتشبيه ادراك البصيرة بادراك الباصرة
قلنا القسمة والمثال **ان افادا تمييزا** لماهية العلم عما عداها **صلحا معرفا** وحدا لها اذ لا نريد
بالتحديد هاهنا سوى تعريفها **والا لم يحصل بهما معرفة** لامتناع حصول معرفة الشيء بدون تمييزه
كذا قرر الكلام في هذا المقام **واعلم** ان الغزالي صرح في المستصفى بانه يعسر تحديد العلم بعبارة
جامعة للجنس والفصل الذاتيين لتعسره في اكثر الاشياء بل في اكثر المدركات الحسية كرائحة المسك
فكيف لا يعسر في الادراكات الخفية وذكر التقسيم والمثال المذكورين وقال ان التقسيم يقطع العلم
عن مظان الاشتباه والتمثيل بادراك الباصرة يفهمك حقيقته وظهر انه انما يريد بتعسر التحديد الحقيقي
لا مطلق التعريف وهذا موضع اتفاق لا اختلاف فيه جار في غير العلم ايضا كما اعترف به **وقيل بل**
يحد لانه نظري ولا يعسر حده **فهو** معرف بتعريفات كثيرة ذكرنا منها بعضا اولها **اعتقاد جازم**
مطابق ثابت الاعتقاد كالجنس شامل لجميع انواع التصديقات ويخرج بالفصل الاول الظن
وبالثاني الجهل المركب وبالثالث اعتقاد المصيب الحاصل بلا برهان وهذا الحد **ليس بجامع لخروج**
علم الله تعالى عنه فان الاعتقاد مختص بالعلم الحادث **و**لخروج **التصورات** عنه لعدم اندراجه
في الاعتقاد ايضا مع انه علم تقول علمت حقيقة الانسان ومعنى الملك **والاولى** في تحديده ان يقال
ادراك يتجلى به المدرك بفتح الراء **للمدرك** بكسرها الادراك جنس شامل للتصورات والتصديقات
والتجلي الانكشاف التام الذي لا اشتباه فيه فيتناول الموجود والمعدوم ممكنه ومستحيله والمفرد
والمركب والكلي والجزئي ويخرج عنه ممكن الزوال من تصور او تصديق سواء كان مطابقا او غير مطابق
الا انه يرد ادراك الحواس الظاهرة لدخولها في الحد وليست من العلم على ما هو الحق فلا يطرد الا على
الاشعري فادراك الحواس الظاهرة عنده من العلم فيطرد عنده وان اريد اخراجه زيد في الحد
لفظ المعنى فيقال ادراك يتجلى به المعنى المدرك للمدرك فيطرد حينئذ لان المراد بالمعنى ما يقابل
العين اي ما ليس مدركا بالحواس الخمس فيشمل الكلي والجزئي فان قيل الادراك مجاز عن العلم
لان معناه الحقيقي اللحوق والوصول والمجاز مهجور في التعريفات اجيب باشتهاره وان قيل لزم تحديد
تعريف الشيء بنفسه لان المعنى المجازي هو العلم اجيب بان اشتهاره في المعنى الاعم الذي هو جنس للاخص المعرف

او يقال صفة تتجلى بها المذكور لمن هي له ومعناه انه صفة ينكشف لعالم هي له ما من شانه ان يذكر انكشافا تاما لا اشتباه فيه وهو فيما يتاولد ويخرج عنه كالذي قبله ولا يرد على طرده ادراك الحواس الظاهرة لانه يتناول ادراك للمذكور ربما يتجلى فيه اى تجلى به المذكور من حيث انه مذكور وانكشاف الاعيان من هذه الحيثية انكشاف المعاني ادلا سبيل الى ادراك الاعيان الخارجية سوى الحواس الظاهرة سواكان المذكور من الذكر وهو فعل القلب او الذكر وهو فعل اللسان فتامل والعلم بالمعنى الثاني اى بالمعنى الاعم كذلك يعني ان الخلاف في تحديده كالخلاف فيه بالمعنى الاخص وهو بهذا المعنى اذا اريد تعريفه الصورة الحاصلة من الشيء في العقل او عنده اعلم ان العلم ليس حاصلا قبل حصول الصورة في الذهن بديهة واتفاقا وحاصل عنده بديهة واتفاقا والحاصل معه امور ثلاثة الصورة الحاصلة وقبول الذهن لها واضافة مخصوصة بين العالم والمعلوم فذهب بعض الى ان العلم هو الاول فيكون من مقولة الكيف وبعض الى انه الثاني فيكون من مقولة الانفعال وبعض الى انه الثالث فيكون من مقولة الاضافة والتعريف مبني على الاول وهو مبني على القول بالوجود الذهني وبهذا يتضح الكلام فيه والتعريف شامل للصورة المطابقة وغيرها والكليات والجزئيات لقولنا في العقل او عنده وكلمة او لبيان نوعي المعرف فلا تخل بالحد انما تخل به لو كانت للتشكيك لمنافاته التعريف وهذا بناء على ان مدرك الكليات والجزئيات المجردة هو العقل ومدرك الجزئيات المادية هو القوى الجسمانية وهو راى محققي الحكماء ووجه بناء الحد على رايهم كون اطلاق لفظ العلم على هذا المعنى الاعم واقعا على اصطلاحهم وفيه مع ذلك ان العقل ان اريد به المشهور من اصطلاحهم وهو انه جوهر مجرد غير متعلق بالبدن خرج علم الله سبحانه وعلم الانسان وان اريد به النفس وهي عندهم جوهر متعلق بالبدن لم يشمل علمه تعالى وفيه ايضا انه يخرج عنه العلم بالمستحيل فانه ليس شيئا اتفاقا والقول بان العلم لا يتعلق به مكابرة لبديهة العقل فان كل عاقل يجد من نفسه الحكم باستحالة اجتماع الضدين والنقيضين بل العلم يطلق المعدوم على القول بانه لا يسمى شيئا وقد يعتذر عن هذا بان المستحيل والمعدوم يسمى شيئا لغة فلا يخرج العلم بها عن التعريف ولو عرف بما يحصل من المعنى المدرك بعين المدرك بكسر الراء لسلم عما ورد على تعريف الحكماء مع العناية في اصطلاحه وان كان العلم بهذا المعنى اذعانا لنسبة اى اعتقادا للنسبة خبرية ثبوتية كاعتقاد ان زيدا قائم او سلبية كاعتقاد انه ليس بقائم فتصديق اى فالعلم تصديق والتصديق نفس الحكم دون المجموع المركب منه ومن تصور الطرفين كما هو راي الرازي وفيه اشارة الى ان متعلق الحكم هو النسبة الحكمية لا وقوعها او لا وقوعها والا يكن اذعانا لنسبة فتصور سوى عدم كونه ادراكا للنسبة كتصور الاطراف او كان ادراكا لها لا على وجه الاذعان اما بان لا تقبله كالنسب التقييدية والانشائية او بان تقبله لكن لم يقع كالنسب المشكوكة والموهومة وكل واحد منهما اي من التصور والتصديق بعضه ضروري لا يحتاج في تحصيله الى النظر وبعضه نظري يحتاج في تحصيله الى النظر وهذه القسمة بديهية لا يحتاج فيها الى تجشم الاستدلال كما ارتكبه اقوام وذلك لانا اذا رجعنا الى وجداننا وجدنا من التصورات ما هو حاصل لنا بلا نظر كتصور الحرارة والبرودة وما هو حاصل بالنظر كتصور حقيقة الملك والجن

ومن التصديقات ما هو حاصل لنا بلا نظر كالتصديق بان الشمس مشرقة والنار محرقة وما هو حاصل بالنظر كالتصديق بان العالم حادث والصانع موجود ولما كان الضروري والنظري تتوقف معرفتهما على معرفة النظر لاخذه في تعريفهما المذكورين عقبهما على طريقة الوصف بتعريفه فقال والنظر الفكر المطلوب به علم او ظن وهذا التعريف للاصوليين الفكر جنس شامل للنظر وغيره لانه انتقال النفس في المعاني انتقالا بالقصد وذلك قد يكون لطلب علم او ظن فيسمى نظرا وقد لا يكون كذلك كاكثر حديث النفس فلا يسمى نظرا فقيد المطلوب لاخراجه وقيل في تعريفه على راي متاخري المنطقيين ترتيب امر معلوم المعقول لتحصيل المجهول يعني ان النظر توجه النفس نحو المعلوم قصد التحصيل امر غير معلوم وهو في الشمول والاخراج كما سبق وعدل عن المعلوم الى المعقول تحرزا عن استعمال المشترك في التعريف ولما ذكر العلم وبين ما يطلق عليه لفظه من المعاني اردفه بذكر اقسام منه وتتميمات له فقال والاعتقاد يقال اى يطلق بالاشتراك على التصديق سواء كان جازما او غير جازم مطابقا او غير مطابق ثابتا او غير ثابت وهذا هو المتداول المشهور وقد يقال على قسم من العلم بالمعنى الاخص وهو المعنى اعني التصديق الجازم المطابق الثابت والجهل يقول ايضا بمعنيين فهو بمعنى مقابل العلم والاعتقاد مقابلة العدم للملكة فهو عدم العلم او الاعتقاد عما من شانه ان يكون عالما او معتقدا وهذا يسمى جهلا بسيطا وباخر قسم من الاعتقاد بمعناه الاعم فهو اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه اعتقادا جازما سواء كان مستندا الى شبهة او تقليد وهذا يسمى جهلا مركبا لانه جهل بما في الواقع مع الجهل بانه جاهل به والظن ترجيح احد الطرفين اى الايجاب والسلب فهو اعتقاد راجح لا تنقبض النفس معه عن الطرف الاخر والشك استواؤهما اى الطرفين وهو تردد الذهن بين الطرفين من غير ترجيح احدهما على الاخر والوهم ترجيح احدهما فهو مقابل الظن والتوهم ويراد فه الذهول زوال الصورة الحاصلة للنفس عنها بحيث تتمكن من ملاحظتها من غير تجشم ادراك جديد لكونها محفوظة في خزانتها والنسيان زوال الصورة عنها بحيث لا يمكن من ملاحظتها الا بتجشم ادراك جديد لزوالها عن خزانتها

التصورات

قدم مباحث التصورات على مباحث التصديقات لاحتياج التصديق الى التصور اذ لا بد فيه من تصورات ثلاثة المحكوم عليه اما بذاته او بامر صادق عليه وتصور المحكوم به وتصور النسبة الخبرية للعلم بامتناع الحكم ممن جهل احد هذه التصورات المفهوم ما استفاد من اللفظ باعتبار انه فهم منه يسمى مفهوما وباعتبار انه قصد منه يسمى معنى وباعتبار انه دال عليه يسمى مدلولا والمراد بالمفهوم هنا ما حصل في العقل وهو اما ان يمتنع فرض صدقه على الكثرة او لا يمتنع ان امتنع فرض صدقه على الكثرة فجزئي كزيد والمراد بالفرض هنا تجويز العقل لا التقدير لانه لا يستحيل تقدير صدق الجزئي على كثيرين ويعرف التجويز بان تقطع العقل عن الخصوصيات المقارنة له وتجرد النظر الى الصورة الحاصلة فان امتنع في هذا النظر الحكم بجواز صدقه على الكثرة فهو جزئي يخرج عنه ما يمتنع لكثرة بدليل خارجي كالكليات الفرضية كاللاشيء واللاامكان والا يمتنع فرض صدقه على الكثرة فكلي كالانسان واللاموجود ووجه التسمية ان الكلي جزء للجزئي غالبا فيكون الجزئي

Copyright … University

وكالكل جزء او الكل له نسبة الى الاجزاء لكونه مركبا منها والاجزاء لها نسبة الى الكل لكونها اجزاء له فا
جزئي لكونه منسوبا الى الجزء والجزء كلي لكونه منسوبا الى الكل وتقيد الجزئي بالحقيقي لان جزئيته بالنظر
الى حقيقته المانعة من فرض الشركة وبازائه الكلي الحقيقي وبالاضافي لان جزئيته كما ذكرنا بالاضافة
الى شي اخر وبازائه الكلي الاضافي وهو الاعم من شي والجزئي الاضافي اعم مطلقا من الحقيقي اذ كل جزئي
حقيقي مندرج تحت مفهوم عام واقله المفهوم والشي ولا عكس اذ الجزئي الاضافي قد يكون كليا كالانسان
بالنسبة الى الحيوان والكلي الحقيقي اعم من الاضافي لصدق الحقيقي على ممتنع الاشتراك في نفس الامر
بخلاف الاضافي وهو اي الكلي ان كان جزءا لجزئي فذاتي اي فيسمى ذاتيا والا يكن جزءا للجزئي بل كان خارجا
عنه فعرضي اي فيسمى عرضيا وكل من الذاتي والعرضي ينقسم الى اقسام الاول الاول اعني الذاتي اما ان يقال على الكثرة
مختلفة الحقيقة في جواب ما هو يقال بمعنى يحمل وهو شامل للكلي والجزئي فان الحمل يجري فيهما معا كما صرح
به الفارابي وابن سينا وقوله على الكثرة يخرج الجزئي ومختلفة الحقيقة يخرج النوع والفصل البعيد
والعرض العام وفي جواب ما هو يخرج الفصل القريب والخاصة وهو اي ما انطبق عليه ما ذكرنا يسمى
الجنس كالحيوان فاذا قلت ما زيد كان السؤال عن تمام الماهية المختصة به واذا قلت ما زيد وعمرو كان
السؤال عن تمام الماهية المشتركة بينهما فيقع النوع في الجواب عن السؤالين لانه تمامها وقد اورد على
تناول الذاتي للماهية سؤال هو ان الذاتي ما يكون منسوبا الى الذات والماهية هي الذات فيكون
المنسوب والمنسوب اليه شيئا واحدا وهو باطل لاقتضاء النسبة التعدد ودفع بان المنسوب
وهو الماهية ذات مخصوصة والمنسوب اليه ليس اياها بل المطلق فتعددا او يقال عليها اي على
الكثرة متفقة الحقيقة في جواب ما هو ونعرف فوائد القيود بالقياس الى ما ذكرنا في النوع وهو النوع كالانسان
فاذا قلت ما الانسان والفرس كان السؤال عن تمام الماهية المشتركة بينهما فيقع الجنس في الجواب
واما اذا قلت ما الانسان وقع في الجواب الحد التام لانه تمام ماهيته المختصة به فالجنس لا بد ان يقع جوابا
عن الماهية وعن بعض الحقائق المخالفة لها المشاركة اياها في ذلك الجنس فان كان مع ذلك جوابا عن
الماهية وعن كل واحد من الحقائق المختلفة المشاركة لها في ذلك الجنس فالجنس قريب كالحيوان حيث يقع
جوابا للسؤال عن الانسان وعن كل ما شاركه في الماهية الحيوانية وان لم يقع جوابا عن الماهية
وعن كل ما يشاركها في ذلك الجنس فالجنس بعيد كالجسم حيث يقع جوابا عن السؤال عن الانسان
والحجر ولا يقع جوابا عن السؤال عن الانسان والفرس ولا عن الانسان والشجر مثلا واعلم ان
للنوع معنى غير السابق وهو الماهية المقول عليها وعلى غيرها الجنس في جواب ما هو والمراد بالماهية
ما يجاب به عن السؤال بما هو فلا يدخل الشخص والصنف اذ لا يصح ان يجاب بشي منهما عن السؤال
بما هو وهذا النوع يقيد بالاضافي والاول بالحقيقي وفي النسبة بينهما خلاف فعند المتقدمين الاضافي
اعم مطلقا من الحقيقي وعند جمهور المتاخرين بينهما عموم من وجه وعند بعضهم الحقيقي اعم مطلقا
من الاضافي وتوجيه ذلك يحتاج الى بسط لا يسعه المقام واذ قد عرفت ان الجنس قريب وبعيد
والنوع ماهية مقول عليها وعلى غيرها الجنس في جواب ما هو فالاجناس تترتب متصاعدة في العموم
منتهية الى الجنس العالي وهو الذي لا جنس فوقه ويسمى جنس الاجناس لان جنسيته التي باعتبار

كالجوهر

العموم بعد ان يكون مقولا في جواب ما هو وما يكون اعم من الكل يكون جنسا للكل والانواع تترتب
متنازلة في الخصوص منتهية الى النوع السافل وهو الذي لا نوع تحته ويسمى نوع الانواع لان نوعيته
التي الاضافية لا يجري الترتيب الا فيها باعتبار الخصوص فاخص الكل يكون نوعا للكل وما بين
العالي والسافل متوسطات فما بين الجنس العالي كالجوهر والجنس السافل كالحيوان اجناس متوسطة
وما بين النوع العالي كالجسم المطلق والنوع السافل كالانسان انواع متوسطة او يقال على الشي في جواب
اي شي هو في ذاته يخرج النوع والجنس لانهما يقالان في جواب ما هو والعرض العام
لانه لا يقال في الجواب اصلا فان قيل العرض العام يدخل في جواب اي لصلوحه للتمييز في الجملة عن بعض
المشاركات في الشيئية او في اخص منها قلنا لا يقال المعنى المميز عن جميع الاغيار لانه خرج بحرج الفصل
البعيد عن التعريف ولئن العرض العام لا يميز شيئا عن شي من حيث انه عرض عام بل من حيث انه
خاصة اضافية والخاصة لانها وان كانت تقال في جواب اي شي هو لكن لا في ذاته بل في عرضه وكلمة اي شي
في اي شي كناية عن الجنس الذي يطلب ما يميز الشي عن مشاركاته فيه فانا لا نسال عن الفصل الا
بعد ان نعلم ان للشي جنسا بناء على ان ما لا جنس له لا فصل له او لانه لم يتفق وجوده فاذا علمنا ان الشي
بالجنس طلبنا ما يميزه عن مشاركاته في ذلك الجنس فنقول الانسان اي حيوان هو في ذاته فيتعين
الجواب بالناطق لا غير ولا يرد ما قيل من انك اذا قلت الانسان اي شي هو في ذاته كان المطلوب
ذاتيا من ذاتيات الانسان يميزه عما يشاركه في الشيئية فيصح ان يجاب بحيوان ناطق كما يصح بناطق
ولا يكون تعريف الفصل مانعا لصدقه على الحد وقد اجيب عن هذا الايراد بانه انما يرد لو كان
معنى اي طلب المميز مطلقا كما هو معناها لغة لكن ارباب المعقول اصطلحوا على انها لطلب مميز
لا يكون مقولا في جواب ما هو وهو اي ما ينطبق عليه ما ذكرنا يسمى الفصل كالناطق وهو اما ان
يكون مميزا عن المشاركات في الجنس القريب والبعيد فان كان الاول يسمى فصلا قريبا كالناطق
بالنسبة الى الانسان فانه يميزه عن المشاركات في الحيوان الذي هو جنسه القريب وان كان الثاني
سمي فصلا بعيدا كالحساس بالنسبة اليه فانه يميزه عن المشاركات في الجسم النامي الذي هو جنس
بعيد له واعلم ان الفصل له نسبة الى الماهية التي هو فصل مميز لها ونسبة الى الجنس الذي يميز
الماهية من بين افراده فهو بالاعتبار الاول يسمى مقوما لانه جزء داخل في قوام الماهية ومحصل
لها وبالاعتبار الثاني يسمى مقسما لانه بانضمامه الى الجنس وجود الحصل قسما وعدمه يحصل قسما اخر
كالناطق فانه داخل في قوام الانسان ومقسم للحيوان الى الناطق وغير الناطق وكل مقوم للنوع
العالي مقوم للنوع السافل لان فصل العالي جزء له والعالي جزء للسافل وجزء الجزء جزء وليس كل
مقوم للسافل مقوما للعالي فان الناطق مقوم للسافل الذي هو الانسان وليس مقوما للعالي
الذي هو الحيوان مثلا وكل مقسم للجنس السافل مقسم للجنس العالي لان السافل قسم من العالي
فكل فصل يحصل للسافل قسما فقد حصل العالي قسما لان قسم القسم قسم وليس كل مقسم للعالي
مقسما للسافل فان الحساس مثلا مقسم للعالي وهو الجسم النامي وليس مقسما للسافل الذي هو الحيوان
والمراد بالعالي هنا كل جنس او نوع يكون فوق اخر سواء كان فوقه اخر كالحيوان او لم يكن كالجوهر
والمراد بالسافل كل جنس او نوع يكون تحت اخر سواء كان تحته اخر او لم يكن حتى ان المتوسط عال بالنسبة

الى ما تحته وسافل بالنسبة الى ما فوقه بخلاف ما سبق **والثاني** من قسمي الكلي وهو العرضي الخارج لا يخلو
اما ان يمتنع انفكاكه عن معروضه او لا يمتنع انفكاكه عنه ان امتنع انفكاكه فهو اللازم وهو اما لازم للشيء
بالنظر الى نفس وجوده في الخارج او في الذهن بمعنى انه كلما تحقق في الذهن او في الخارج فهذا اللازم
ثابت له واما لازم له بالنظر الى وجوده الخارجي فقط او الذهني فقط فالاول لازم الماهية كالزوجية
للاربعة فان الاربعة زوج سواء كانت في الذهن او في الخارج والثاني لازم الوجود اما الخارجي
كالتحيز للجسم فانه انما يلزم في الوجود الخارجي او الذهني كالكلية للانسان فانه انما يلزم في الوجود
العقلي وينقسم ايضا الى بين وغير بين فالبين له معنيان احدهما ما يلزم تصوره من تصور ملزومه
كما يلزم تصور البصر من تصور العمى ويقال له البين بالمعنى الاخص والثاني ما يلزم من تصوره مع
تصور ملزومه والنسبة بينهما الجزم باللزوم كزوجية الاربعة فان العقل بعد تصور الاربعة والزوجية
ونسبة الزوجية اليها يحكم جزما بان الزوجية لازمة للاربعة ويقال له البين بالمعنى الاعم وذلك
لانه متى كفى تصور الملزوم في اللزوم يكفي تصور اللازم مع تصور الملزوم والنسبة وليس
كلما يكفي التصورات الثلاث يكفي تصور واحد وغير البين له ايضا معنيان كل منهما يقابل واحدا من معنيي
البين فالاول هو اللازم الذهني الذي لا يلزم تصوره من تصور الملزوم كالكتابة بالقوة للانسان
والثاني هو اللازم الذي لا يلزم من تصوره مع تصور الملزوم والنسبة بينهما الجزم باللزوم
كالحدوث للعالم والا يمتنع انفكاكه عن معروضه فمفارق اي فيسمى عرضا مفارقا لامكان مفارقته
للمعروض وهو ينقسم الى قسمين اشار اليهما بقوله يدوم وذلك كحركة الفلك فانها دائمة له وان لم
يمتنع انفكاكها نظرا الى ذاته وبقوله او يزول اما بسرعة كحمرة الخجل وصفرة الوجل او بطء كالشباب
وكل واحد منهما اي من قسمي العرضي وهما اللازم والمفارق اما ان يقال على ما تحت حقيقة واحدة
اي كلي خارج يحمل على ما تحت حقيقة واحدة لان المقسم معتبر في جميع الاقسام وسواء كانت تلك الحقيقة
نوعية او جنسية فالمتحيز خاصة للجسم المطلق وعرض عام للنامي وما تحته وقد تكون شاملة لجميع افراد
ما هي خاصة له كالكاتب بالقوة للانسان وغير شاملة كالكاتب بالفعل له وهذا هو المسمى الخاصة او
يقال على ما تحت حقائق مختلفة اي على افراد حقائق مختلفة وهذا هو المسمى العرض العام كالماشي
فانه يقال على ما تحت حقيقة الانسان وغيرها من الحقائق الحيوانية ولما فرغ من تقسيم المفهوم
الى الكلي والجزئي والكلي الى الكليات الخمس وتعريفها بها اخذ في تعريف المعرف وبيان اقسامه
واحكامه وقدم تلك الاقسام عليه مع ان المقصود ههنا بالذات البحث عن احوال الموصل الى التصور
ايضا لارتباطها وليس الا القول الشارح لانها مقدمات له يتوقف معرفته عليها فقال معرف الشيء ما
يقال عليه لافادة تصوره اي يحمل عليه لافادة تصوره والقيد الاخير لاخراج المحمول الذي لا يكون
الغرض منه افادة التصور وذلك لان الغرض من حمل شيء على شيء قد يكون افادة التصديق بحال
الموضوع وهو الاكثر وقد يكون افادة تصور الموضوع بعنوان المحمول كما في اقسام المقول في جواب
ما هو واي شيء هو فخرج الاول ودخل في الثاني ما كان من اقسام المقول في جواب ما هو واي شيء هو
اعم من المقول عليه او مساويا له واما المباين فتبادر صدق الحمل في نفس الامر من قوله يحمل الخ
واما الاخص فيمكن ان يقال تبادر الصحة من قصد الافادة من قوله لافادة تصوره اخرجه وان

تعالى بوجوده واشتراط الكلية اخرجه لانه اقل وجودا في العقل فان العام ربما وجد في العقل بدون الخاص
وان شرط تحقق الخاص ومعانده انه اكثر لان كل شرط ومعاند العام شرط ومعاند للخاص وما هو اقل
وجودا في العقل فهو اخفى عنده او يقال بدخوله على راي القدماء كالاعم فان قيل منع التعريف بالاخص
ينفي ان لا يعرف المعرف لان تعريفه جزئي من جزئياته قيل هذا انما نشأ من اشتباه العارض
بالمعروض فانه لما كان مفهوم معرف المعرف اخص من مفهوم المعرف توهم ان معروضه وهو مفهوم
ما يقال على الشيء لافادة تصوره اخص منه وليس كذلك بل هو مساو فكل ما يصدق عليه انه معرف
يصدق عليه انه مقول على الشيء لافادة تصوره فيصدق على تعريف المعرف المفهومان وشرط
المعرف ان يكون اجلى من المعرف لانه معلوم يوصل الى تصور مجهول فلا يصح التعريف بالمساوي
معرفة للمعرف وسواء كان ضرورة كالمتضايفين نحو تعريف الاب بمن له ابن فانهما يتعقلان معا بالضرورة
او عادة كالمتضادين مثل السواد والبياض او بالنظر الى من يعرف له كتعريف الزرافة بحيوان يشبه جلده
جلد النمر لمن لم يعرف النمر ولا بالاخفى من المعرف سواء كان اخفى ضرورة كما في الدور نحو تعريف
الحركة بما ليس بسكون فان السكون عدم الحركة عما من شانه ان يتحرك او عادة كتعريف النار بالجوهر
الشبيه بالنفس او بالنظر الى من يعرف له كتعريفها بانها الخفيف المطلق لمن لم يتصور الخفة وتصور
النار بوجه ما فلا بد ان يكون معرفة المعرف حاصلة قبل حصول معرفة المعرف بوجه من الوجوه
وكما يجب الاحتراز في التعريف عن المساوي معرفة والاخفى يجب الاحتراز عن الالفاظ المشتركة
والمجازية والغريبة من دون قرينة واذا كان المعرف مساويا للمعرف وكان مع الفصل او الخاصة
الجنس القريب فتام اي فالتعريف تام ولا بد من حمل الفصل القريب والجنس القريب على
ما هو اعم من نفسهما ومفصلهما ليدخل المركب من حديهما التامين او من حد احدهما ونفس الاخر
فان ذلك حد تام لاشتماله على جميع اجزاء المحدود وهكذا الكلام في الخاصة مع الجنس القريب والا
يكن كذلك فناقص اي فالتعريف ناقص وذلك حيث انتفت المساواة او الجنس القريب مع الفصل
او الخاصة وفي كل منهما اي من التام والناقص التعريف بالذاتي فقط حد لمنعه عن دخول
الاغيار والحد التام ما تركب من الجنس القريب والفصل القريب فقط او من مفصلهما او احدهما
والناقص ما لم يكن فيه مع الفصل والناقص ما لم يكن فيه مع الفصل وحده جنس قريب سواء تركب
من بعيد وفصل او كان جنسا او فصلا لا غير والتعريف بالعرضي رسم لكونه تعريفا بالاثر
والرسم التام ما تركب من الجنس القريب والخاصة النوعية او من مفصلهما او احدهما والناقص
ما لم يكن فيه جنس قريب سواء تركب من بعيد وخاصة او عرض عام وخاصة او كان خاصة لا غير
نوعية او جنسية وقد يقع الرسم لمجموع امور كل منها عرض عام لكن المجموع خاصة كتعريف
الانسان بماش مستقيم القامة والخفاش بطائر ولود فهو تعريف بخاصة مركبة **وحاصل**
التقسيم ان المعرف ان لم يشتمل على خارج فهو حد فان جمع الاجزاء كلها فهو حد تام والا فهو حد
ناقص وان اشتمل على خارج فهو رسم فان كان خاصة مع جميع الاجزاء او مع الجنس القريب فرسم
تام والا فرسم ناقص **واعلم** ان الحقائق الموجودة في الخارج يتعسر الاطلاع على ذاتياتها

والصبر يساويين عرضيا فها تعتبر انا ما واصلا الى حد التعذر فان الجنس يشتبه بالعرض العام والفصل
بالخاصة واما المفهومات اللغوية والاصطلاحية فامرها سهل فان اللفظ اذا وضع في اللغة او
في الاصطلاح لمفهوم مركب فما كان داخلا فيه كان ذاتيا له وما كان خارجا عنه كان عرضيا له فتحديد المفهومات
في غاية السهولة وحدودها ورسومها تسمى حدودا ورسوما بحسب الاسم وتحديد الحقائق في غاية
الصعوبة وحدودها ورسومها تسمى حدودا ورسوما بحسب الحقيقة و قد جرى اصطلاح اهل علم الاصول
على اطلاق الحد على الكل والحد باصطلاحهم يرادف التعريف باصطلاح المنطقيين واعلم
ان الكلام مبني على راي المحققين من عدم اشتراط المساواة في مطلق المعرف حيث قالوا المقصود من
التعريف التصور سواء كان بوجه مساو او اعم او اخص وللصناعة في جميعها مدخل فلا وجه لعدم
اعتبارها هذا و اما العلوم فلما كان المقصود في تعريفاتها التميز عن جميع الاغيار كان المعرف فيها
المساوي للمعرف في العموم والخصوص فكلما صدق عليه المعرف بالكسر صدق عليه المعرف بالفتح وبالعكس
فلا يدخل فيه الا ما تركب مع فصل قريب او خاصة نوعية او كان من احدهما وهذا هو المعبر عنه بانه
المطرد المنعكس والجامع المانع فان معنى الاطراد التلازم في الثبوت اي ومتى وجد المعرف وجد المعرف
ولا يدخل فيه شيء من اغيار المعرف وهو معنى المنع ومعنى الانعكاس التلازم في الانتفاء اي متى انتفى المعرف
انتفى المعرف فلا يخرج عنه شيء من افراد المعرف وهو معنى الجمع فالاطراد عين الكلية الاولى وهي
كلما صدق عليه المعرف بالكسر صدق عليه المعرف والمنع ملازمها والانعكاس ملازم الثانية وهي كلما
صدق عليه المعرف بالفتح صدق عليه المعرف لانه لو صدق كلما لم يصدق عليه المعرف بالكسر لم يصدق
عليه المعرف عكس نقيض وبالعكس وهو معنى قولهم متى انتفى المعرف انتفى المعرف والجمع ملازمها
ايضا وقد عرفته

التصديقات

اي هذا بحث التصديقات ولما كان المقصود منه بالذات
اكتساب المجهولات التصديقية ولا يكون الا بالحجة وهي مؤلفة من القضايا قدم مباحثها فقال القضية
قول يحتمل الصدق والكذب القول في عرف المنطقيين يقال للمركب سواء كان معقولا او ملفوظا فالتعريف
يشمل القضية المعقولة والملفوظة والصدق والكذب يجيء بيان معناهما ان شاء الله تعالى واحتمالهما يخرج الاقوال
الناقصة والانشائيات كلها والمراد بالاحتمال الجواز العقلي بالنظر الى مفهوم المركب التام وماهيته
مع قطع النظر عن جميع الامور الخارجة عنها كخصوصية القائل والدليل بل عن خصوصية الطرفين
ايضا وان كان الحكم فيها اي في القضية بثبوت شيء لشيء او نفيه عنه اي حكم فيها بنفي شيء عن شيء فحملية
اي تسمى حملية الاولى موجبة والاخرى سالبة وتسميتها حملية لتحقق معنى الحمل في الموجبة واما السالبة
فلمشابهتها اياها في الطرفين او لمقابلتها اياها او لان اجزاءها استعدت لقبول الحمل
والا يكن الحكم كذلك فشرطية اي فالقضية شرطية ووجه التسمية انها مشتملة على اشتراط عين
التالي بعين المقدم صريحا في المتصلة ومستلزمة لاشتراط عين التالي بنقيض المقدم وعكسه في مانعة
الخلو ولاشتراط نقيض التالي بعين المقدم وعكسه في مانعة الخلو ولاشتراط نقيض التالي بعين المقدم
وعكسه في مانعة الجمع ولاشتراط عين التالي بنقيض المقدم وعكسه واشتراط نقيض التالي بعين المقدم
وعكسه في الحقيقية وستقف على بيان ذلك باسئلته عن قريب ان شاء الله تعالى وهي تنقسم الى متصلة ومنفصلة

فان حكم فيها بثبوت نسبة على تقدير نسبة اخرى سواء كانت النسبتان ثبوتيتين او سلبيتين
او مختلفتين او نفيها اي حكم في القضية الشرطية بنفي نسبة على تقدير نسبة اخرى كذلك وسواء حكم
في القضية الشرطية بالثبوت او النفي لزوما بان يكون هناك امر به تستصحب المقدم التالي كعلية
طلوع الشمس لوجود النهار في قولنا كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود او اتفاقا بان لا يكون هناك
امر كذلك كقولنا كلما كان الانسان ناطقا فالحمار ناهق فمتصلة اي فالقضية تسمى متصلة وقد اشير الى
انها اربع موجبتان لزومية واتفاقية وقد مثلنا وسالبتان كذلك كقولك ليس البتة ان كانت الشمس
طالعة فالليل موجود وليس البتة ان كان هذا اسود فهو كاتب على فرض اتفاق الاسود الكاتب وهذا بناء
على تقسيم المتصلة الى اللزومية والاتفاقية فقط على ما هو المشهور والتحقيق انها منقسمة اليهما والى
المطلقة اذ الحكم فيها ان قيد بقيد اللزوم سميت لزومية وان قيد بقيد الاتفاق سميت اتفاقية
وان لم يقيد بشيء منهما سميت مطلقة وان حكم في القضية الشرطية بتنافي نسبتين سواء كانت النسبتان
ثبوتيتين او سلبيتين او مختلفتين وهذه هي الموجبة او لا تنافيهما اي حكم في القضية الشرطية
برفع تنافي النسبتين كذلك وهذه هي السالبة وسواء كان ذلك الحكم عنادا بان يكون في الطرفين
او في احدهما ما يقتضي التنافي بينهما بان يكون مفهوم كل واحد منهما في اي مادة نقيضا للاخر او
مساويا لنقيضه في الحقيقية او اخص من نقيض الاخر في مانعة الجمع او اعم من نقيض الاخر في مانعة
الخلو ليظهر للمتأمل او كان ذلك الحكم اتفاقا بان لا يكون هناك ما يقتضي التنافي بينهما في اي مادة
بل في مادة مخصوصة كالمنافاة بين السواد والكتابة في انسان يكون اسود غير كاتب او يكون
كاتبا غير اسود وتسمى المنفصلة على الاول عنادية وعلى الثاني اتفاقية وسواء كان الحكم بالتنافي او
برفع التنافي صدقا وكذبا كما في الحقيقية او صدقا فقط كما في مانعة الجمع او كذبا فقط
كما في مانعة الخلو وسميت الاولى حقيقية لان التنافي بين طرفيها اشد منه بين طرفي الاخريين
لانه في الصدق والكذب معا فهي احق باسم المنفصلة بل هي حقيقة الانفصال والثانية مانعة الجمع
لاشتمالها على منع بين طرفيها والثالثة مانعة الخلو لان الواقع لا يخلو عن احد طرفيها وربما يقال
مانعة الجمع ومانعة الخلو على التي حكم فيها بالتنافي صدقا او كذبا مطلقا وبهذا المعنى يكون اعم
والمراد بالتنافي في الصدق ان لا يصدقا معا على شيء وفي الكذب ان لا يسلبا معا عن شيء فمنفصلة
اي فالقضية تسمى منفصلة وقد اشير الى انها اثنا عشر بناء على تقسيمها الى العنادية والاتفاقية فقط
على ما هو المشهور والتحقيق انها تنقسم اليهما والى المطلقة كما في المتصلة فتكون اذن ثماني عشر مثال
الحقيقية وهي منفصلة حكم فيها بوقوع المنافاة او لا وقوعها في الصدق والكذب معا موجبة
دائما اما ان يكون هذا العدد زوجا واما ان يكون هذا العدد فردا وهذه تستلزم كلما
لم يكن هذا زوجا كان فردا وكلما لم يكن فردا كان زوجا وكلما كان زوجا لم يكن فردا وكلما
كان فردا لم يكن زوجا اربع متصلات لان عين كل من المقدم والتالي يستلزم نقيض الاخر والا لزم
صدقهما معا ونقيض كل منهما يستلزم عين الاخر والا لزم كذبهما معا وسالبة ليس البتة اما ان يكون
هذا العدد زوجا او منقسما بمتساويين وهذه تستلزم ليس البتة ان لم يكن هذا زوجا فهو منقسم

تساوي الاخرما **ومانعة** الجمع وهي منفصلة حكم فيها بوقوع المنافاة اولا وقوعها في الصدق فقط موجبة دائما اما ان يكون هذا شجرا او حجرا وهذا استلزم كلما كان هذا شجرا لم يكن حجرا

وكلما كان حجرا لم يكن شجرا متصلتين جعل في احداها عين مقدمها شرطا ونقيض تاليها جزا او في الاخرى عين تاليها شرطا ونقيض مقدمها جزا والا لزم صدق الطرفين معا **وسالبة** لبس البتة اما ان يكون هذا انسانا او ناطقا وهذا استلزم ليس البتة ان كان انسانا فهو لا ناطق وان

كان لا ناطقا فهو لا انسان متصلتين **ومانعة** الخلو وهي منفصلة حكم فيها بوقوع المنافاة اولا وقوعها في الكذب فقط موجبة دائما اما ان يكون هذا لا شجرا او لا حجرا وهذا استلزم كلما كان شجرا فهو لا حجر وكلما كان حجرا فهو لا شجر متصلتين جعل في احداها نقيض مقدمها شرطا وعين تاليها جزا

وفي الاخرى نقيض تاليها شرطا وعين مقدمها جزا والا لزم كذب الطرفين معا **وسالبة** لبس البتة اما ان يكون زيد شجرا او حجرا وهذا استلزم ليس البتة ان كان زيد لا شجرا فهو حجر وان كان لا حجرا فهو شجر متصلتين ووجه المناسبة في تسمية الاولى بالمتصلة وهذه بالمنفصلة تحقق معنى الاتصال والانفصال

في الموجبات ومشابهة السوالب للموجبات في الاطراف وغيرها كما في الحملية **والجزء الاول من الحملية موضوع** اي يسمى بالموضوع لانه وضع لان يحكم عليه وهو شامل للمدرك والقابل **والاول من الشرطية مقدم** لتقدمه طبعا في المتصلة ووضعا في المنفصلة **والجزء الثاني من الاولى** وهي الحملية **محمول** لحمله على الموضوع

ومن الثانية وهي الشرطية **تال** لانه تابع للمقدم طبعا او وضعا **وكل منهما** اي من الحملية والشرطية اما موجبة او سالبة كما عرفت **والموضوع ان كان شخصا** معينا كزيد والمتلبس بلام العهد **فشخصية** اي تسمى القضية شخصية ومخصوصة ايضا لان موضوعها شخص مخصوص **والا** يكن الموضوع شخصا معينا

فان بين كمية افراده اي افراد الموضوع بسور تخصص القضية عن الاهمال وبين المقصود منها **كلا او بعضا فمحصورة** اي تسمى القضية محصورة لحصر الموضوع بالكل الافرادي او البعض **كلية** في الاول **او جزئية** في الثاني والذي وقع به البيان يسمى سورا لانه حصر كمية الافراد فسور الموجبة الكلية كل ونحوه مما يفيد الاستغراق وسور الجزئية بعض وشبهه وسور السالبة الكلية لا شيء ولا واحد وكل ليس وما افاد معناه وسور الجزئية ليس كل وليس بعض وبعض ليس ونحوها **والا فمهملة** اي ان لم يبين كمية الافراد فالقضية تسمى مهملة لاهمال السور **وتلازم الجزئية** فكل جزئية تصدق مهملة وكل مهملة تصدق جزئية ولما كان هذا التقسيم للقضية باعتبار الموضوع روعي في اسامي الاقسام حاله من تشخص وحصر واهمال **واعلم** ان الشرطية تنقسم الى مثل هذه الاقسام والحاصل ان الحكم

بالاتصال او الانفصال ان كان على وضع معين فهي مخصوصة والا فان بين ان الحكم على تقدير جميع الاوضاع التي يمكن اجتماعها مع المقدم او بعضها فهي محصورة كلية او جزئية والا فمهملة والاوضاع في الشرطية كالافراد في الحملية وهذا الكلام في اللزومية والعنادية واما الاتفاقية فالمعتبر فيها هو الاوضاع الثابتة في نفس الامر لا جميع الاوضاع الممكنة الاجتماع والا لم تصدق كلية اصلا والمراد بالاوضاع الاحوال التي يمكن حصول المقدم عليها وهي ما يحصل للمقدم باعتبار اقترانه بالامور التي يمكن اجتماعها معه فان الشيئين المجتمعين يحصل لكل منهما وصف بالقياس الى الاخر وهو كونه مجتمعا معه ومقارنا اياه فاذا

Copyright © King Saud University

ولما كان زيد انسانا كان حيوانا فمعناه ان لزوم حيوانيته لانسانيته ثابت مع ممكن ان تحصل
مع انسانية زيد لاتحل كونه قايما اوقاعدا اوكاتبا او ضاحكا وكون الشمس طالعة او غير طالعة
الى غير ذلك واذا قلنا قد يكون اذا كان الشيء حيوانا فهو انسان فمعناه ان لزوم انسانيته لحيوانيته
انما يكون على وضع كونه ناطقا او ضاحكا لا على وضع كونه صاهلا او ناهقا وسور الموجبة الكلية
في المنفصلة دائما ونحوها وفي المتصلة دائما وسور الموجبة الجزئية فيهما قد يكون وسور
السالبة الكلية فيهما ليس البتة وسور الجزئية فيهما قد لا يكون وبادخال السلب على سور الايجاب الكلي
واما هذا التقسيم في الشرطيات اكتفاء بما في المطولات **ولما فرغ** من الكلام في اقسام القضايا شرع في
اخذ في احكامها وفيه ثلاثة مباحث اولها التناقض وثانيها العكس المستوي وثالثها
عكس النقيض وقدم التناقض على الاخيرين لتوقفهما عليه فقال **التناقض اختلاف القضيتين بحيث يلزم
لذاته صدق كل منهما كذب الاخرى وبالعكس** لما كان المراد ههنا تناقض القضايا قيد الاختلاف بالقضيتين
والا فان التناقض يقع بين المفردات وبقيد الحد خرج الاختلاف بالعدول والتحصيل والحصر
والاهمال اذ لا يلزم منه لذاته من صدق احداهما كذب الاخرى فلا احتياج الى التقييد بالايجاب
والسلب اذ لا يكون الاختلاف الذي هو اثباته الا به وقوله لذاته خرج الاختلاف الذي يلزم معه
من صدق كل كذب الاخرى من غير نظر الى ذاته بل لواسطة مثل زيد انسان زيد ليس بناطق
فان صدق احدهما وكذب الاخرى بواسطة ان كل ناطق انسان او لخصوص مادة نحو كل انسان حيوان
ولا شيء من الانسان بحيوان ونحو بعض الانسان حيوان وبعض الانسان ليس بحيوان فان
الصدق والكذب لخصوص المادة لا لذات الاختلاف بين الكليتين والجزئيتين فان الكليتين
قد تكذبان نحو كل حيوان انسان ولا شيء من الحيوان بانسان والجزئيتين قد تصدقان نحو بعض
الحيوان انسان وبعض الحيوان ليس بانسان فقوله يلزم لذاته من صدق كل كذب الاخرى يخرج
الاختلاف الواقع بين الموجبة والسالبة الجزئيتين فانه لم يكن الكذب فيهما لازما في كل مادة
لصدقهما في بعض المواد كما عرفت وقوله وبالعكس اي يلزم لذاته من كذب كل صدق الاخرى
يخرج الاختلاف الواقع بين الموجبة والسالبة الكليتين لعدم لزوم الصدق فيهما لكذبهما في بعض
المواد كما عرفت **وشرطه الاتحاد** فلا يختلف النسبة الحكمية لاختلاف في ذات الموضوع او المحمول
او في شرط او كل وجزء او زمان او مكان او اضافة او قوة وفعل وغير ذلك **الا في الكم** فيشترط
اختلافهما فيه ان كانتا محصورتين **والا في الكيف والجهة** في المحصورتين والمخصوصتين **فنقيض**
~~**الموجبة الكلية السالبة الجزئية** ونقيض السالبة الكلية الموجبة الجزئية~~ ~~والتمام ... الموجهات ...~~
~~هذا الكتاب ... تناقض ... الموجهات ... القول~~ **العكس المستوي** ويسمى العكس المستقيم ايضا
تبديل طرفي القضية مع بقاء الصدق والكيف العكس يطلق على معنيين على القضية الحاصلة من
التبديل وعلى نفس التبديل ومعنى تبديل الطرفين ان يجعل كل واحد منهما بدل الاخر فيصير الموضوع
محمولا والمحمول موضوعا والمراد بقوله مع بقاء الصدق لزوم صدق العكس لصدق الاصل فخرج ما صدق
مع الاصل بحسب الاتفاق دون اللزوم نحو قولنا كل ناطق انسان بالنسبة الى قولنا كل انسان ناطق

Copyright © King Saud University

وانما اعتبر لان العكس لازم للاصل ويمتنع صدق الملزوم بدون اللازم ولو يعتبر بقا الكذب لجواز كذب الملزوم دون اللازم والمراد بقا الكيف ان الاصل ان كان موجبا كان العكس موجبا وان كان سالبا كان سالبا وذلك لان قولنا كل انسان ناطق لا يلزمه السلب وقولنا لا شي من الانسان بحجر لا يلزمه الايجاب **فعكس الموجبة** كلية كانت او جزئية **موجبة جزئية** ولا تنعكس الكلية كنفسها لجواز ان يكون المحمول اعم من الموضوع ولا يجوز حمل الاخص على كل افراد الاعم كقولنا كل انسان حيوان فلا ينعكس الى قولنا كل حيوان انسان وينعكس الى بعض الحيوان انسان والا لصدق نقيضه وهو لا شي من الحيوان بانسان ونضمه الى الاصل وهو كل انسان حيوان فنجعله كبرى والاصل صغرى ينتج لا شي من الانسان بانسان وهو سلب الشي عن نفسه **وعكس السالبة الكلية كنفسها** سالبة كلية لانه اذا صدق سلب المحمول عن كل فرد من افراد الموضوع صدق سلب الموضوع عن كل فرد من افراد المحمول اذ لو ثبت الموضوع لفرد من افراد المحمول حصل الملاقاة بين الموضوع والمحمول في ذلك الفرد والملاقاة تصحح الموجبة الجزئية من الطرفين وصدقها من الطرفين ينافي السالبة الكلية من احدهما فيعكس لا شي من الانسان بفرس الى لا شي من الفرس بانسان والا فبعض الفرس انسان ويعكس الى بعض الانسان فرس هذا خلف او نجعلها صغرى للاصل ينتج بعض الفرس ليس بفرس وهو سلب الشي عن نفسه **ولا عكس للجزئية السالبة** اذ لو صح لصدق كلما صدق الاصل وليس كذلك فانها تصدق السالبة الجزئية في قضية موضوعها اعم مطلقا من محمولها ولا يصدق عكسها وان صدق في قضية بين موضوعها ومحمولها تباين كلي او عموم من وجه **وعكس النقيض تبديل نقيضي الطرفين مع بقا الصدق والكيف** عكس النقيض يطلق على المعنيين ايضا والمراد من تبديل نقيضي الطرفين جعل كل من نقيضي الطرفين مكان الطرف الاخر بعد تبديله بنقيضه كانك جعلت مكان كل طرف نقيضه ثم بدلت كلا من النقيضين بالاخر والمراد من بقا الصدق والكيف ما عرفت في تعريف العكس المستوي **وحكم الموجبات** كلية كانت او جزئية **هنا** اي في عكس النقيض مثل **حكم السوالب ثمه** اي في العكس المستوي فالموجبة الكلية تنعكس كنفسها مثلا ينعكس كل انسان حيوان الى كل لاحيوان لا انسان والا فبعض لاحيوان ليس لا انسان ويستلزم بعض لاحيوان انسان وينعكس بالعكس المستوي الى بعض الانسان لاحيوان وقد كان كل انسان حيوان هذا خلف او نضم الى الاصل هكذا بعض لاحيوان انسان وكل انسان حيوان ينتج بعض لاحيوان حيوان وهو محال ولا عكس للموجبة الجزئية لصدق بعض الحيوان لا انسان وكذب بعض الانسان لاحيوان وبالعكس يعني ان السالبة كلية كانت او جزئية تنعكس الى السالبة الجزئية مثلا اذا صدق ليس بعض الحيوان بانسان فليصدق ليس بعض لا انسان لاحيوان والا فكل لا انسان لاحيوان وينعكس بعكس النقيض الى كل حيوان انسان وقد كان ليس بعض الحيوان بانسان والسالبة الكلية لا تنعكس كنفسها لصدق لا شي من الا فرس بلا انسان وكذب لا شي من اللافرس لا انسان لان من افراد اللافرس انسان وهو يصدق سلب اللاانسان عنه وهذا كله على راي القدما واما المتاخرون فانهم عدلوا عن هذا وعرفوا عكس النقيض بانه جعل نقيض الثاني اولا وعين الاول ثانيا مع بقا الصدق لا الكيف فعكس كل انسان حيوان لا شي من لاحيوان

انسان لكن ما كان المستعمل في العلوم هو مصطلح القدما والتسمية بعكس النقيض على مصطلحهم اظهر لم يذكر في المختصر غيره واما وجه عدول المتاخرين وما فيه من الاسئلة والجوابات فمبسوط في كتب الفن
القياس
قول مؤلف من قضايا متى سلمت لزم عنه لذاته قول اخر القول في اصطلاح المنطقيين هو المركب سواء كان ملفوظا او معقولا كما عرفت والقياس يطلق على الملفوظ والمعقول وان كان القول في اصطلاحهم مشتركا معنويا فقد عرف به مطلق القياس ولا اشكال وان لم يكن كذلك كما يتوهم فيكون اما مشتركا لفظيا ولا اشكال ايضا عند من اجاز استعمال المشترك في المعنيين معا واما حقيقة في المعقول مجازا في الملفوظ تسمية للدال باسم المدلول وهذا انسب بنظر المنطق لانه لا بحث عن الالفاظ وفيه اشكال اذ لا يستعمل اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي لا مجازا ولا حقيقة في التعريف وقد قيل ان المعرف ان كان القياس المعقول فالمراد بالقول المعقول وان كان الملفوظ فالملفوظ ليندفع الاشكال عند من لا يجوز استعمال المشترك في معنييه وما بعده وفيه تامل هذا في القول الاول واما القول الاخر فالمراد به المعقول لعدم لزوم الملفوظ لا يلزم من القول معقولا او ملفوظا فالقول الاخر المعقول يلزم من القول المعقول بلا واسطة واما لزومه للملفوظ فالمراد به لزومه لمدلوله لظهور ان النتيجة غير لازمة للفظ القياس لانه يلزم من الملفوظ بواسطة دلالته على المعقول لان المراد اللزوم ههنا اللزوم بحسب نفس الامر والقول الملفوظ المولف من القضايا الملفوظة لا يستلزم مدلوله بحسب نفس الامر القول الاخر بحسب نفس الامر بواسطته بل انما يستلزم مدلوله بحسب العلم بالوضع واريد من ذاك والمراد بالمولف معناه اللغوي المشتق احتيج لتعليق من قضايا به اولا لا يتوهم كون كلمة من للتبعيض كقولهم قول من الاقوال وقضية من القضايا فلا استدراك والمراد بالقضايا قضيتان او اكثر وخرج به القضية الواحدة المستلزمة لعكسها او عكس نقيضها وان كانت مركبة اذ تسمى عرفا قضية لا قضيتين واللزوم المراد به المطلق سواء كان بينا او غير بين وخرج به الاستقراء والتمثيل لامكان تخلف مدلولهما وذكر التسليم لادخال ما تركب من قضايا غير صادقة في نفس الامر وقوله لذاته اي المقدمة غريبة وفسروها بما تكون حدودها مغايرة لحدود مقدمتي القياس وهي اما اجنبية اي غير لازمة لاحدى المقدمتين كما في قولنا ا مساو لب وب مساو لج فا مساو لج بواسطة صدق كل مساو المساوي مساو وا غير اجنبية اي لازمة لاحدى المقدمتين كما في قولنا جزء الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر وكلما ليس بجوهر لا يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فجزء الجوهر جوهر بواسطة عكس نقيض المقدمة الثانية وهو كلما يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فهو جوهر ووصف القول الاخر بالاخر لئلا يلزم ان يكون كل مقدمة من كيف اتفقتا قياسا لاستلزام مجموعهما كلا منهما قال في شرح المطالع وفيه نظر والاولى ان يقال المقدمات موضوعة في القياس على انها مسلمة فلو كانت النتيجة احداهما لم يحتج الى القياس فكل قول يكون كذلك لا يكون قياسا **وهو باعتبار المادة حجة** كل مركب يتوقف تركيبه على حصول اجزا اما مادية وصورية والقياس حصل له باعتبار كل من الصورة

Copyright ... University

والمادة تقسيم التقسيم الاول باعتبار المادة وهي مقدمات القياس وكان خمسة لانه اي القياس
اما ان يفيد تخيلا نعيده بل تفيد تاثيرا اخر غيره اعني التخيل الجاري مجراه الثاني قياس الشعر
ومادته المخيلات وهي قضايا اذا اوردت على النفس اثرت فيها تاثيرا عجيبا من قبض فتنفر او
بسط فترغب وتزيدها قبضا او بسطا ايرادها موزونة بصوت حسن وسواء كانت مسلمة او غير مسلمة
صادقة او كاذبة كقولهم الخمر ياقوتة سيالة والعسل مرة مهوعة والغرض منه انفعال النفس الترغيب
والتنفير واكثر من يستعمله الشعراء ولذلك قيل احسن الشعر اكذبه والاول وهو مفيد التصديق
اما ان يفيد ظنا او جزما الاول قياس الخطابة ومادته المقبولات وهي قضايا تؤخذ ممن يعتقد
فيه الجمهور لزهد او علم او رياضة او غير ذلك من الصفات المحمودة كالاقوال الماخوذة من العلماء
والمظنونات وهي قضايا يحكم العقل بها اتباعا للظن كقولك فلان يطوف بالليل فهو سارق والغرض منه
ترغيب القاصر عن درك البرهان فيما ينفعه من تهذيب الاخلاق وامر الدين والتنفير عما يضره واكثر
من يستعمله الخطباء والوعاظ والثاني اما جزم يقيني فبرهان ومادته اليقينيات اي هي منها
واليقينيات بالاستقراء ست بديهيات ومشاهدات وفطريات وحدسيات ومجربات ومتواترات
اما البديهيات وتسمى ايضا اوليات فهي قضايا يحكم العقل بها بمجرد تصور اطرافها كالحكم بان الواحد
نصف الاثنين والجسم الواحد لا يكون في ان واحد في مكانين وقد يتوقف فيه لعدم تصور الطرفين
كما في قولنا الممكن محتاج الى المؤثر او لنقصان الغريزة كما في البله والصبيان او لتدنس الفطرة بالعقائد
المضادة كما في بعض الجهال واما المشاهدات فهي قضايا يحكم العقل بها بواسطة الحواس الظاهرة
او الباطنة فالاولى تسمى حسيات كالحكم بان الشمس نيرة والنار حارة والثانية تسمى وجدانيات
كالحكم بان لنا خوفا وغضبا واما الفطريات فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة لا تعزب عنه عند
تصور الطرفين ولهذا تسمى قضايا قياساتها معها كالحكم بان الاربعة زوج لانقسامها بمتساويين
فان من تصور الاربعة والزوج تصور الانقسام بمتساويين ويترتب في ذهنه ان الاربعة منقسمة
بمتساويين وكل منقسم بمتساويين زوج واما المجربات فهي قضايا يحكم بها العقل بسبب تكرر المشاهدة
مع قياس خفي وهو ان وقوع المتكرر على نهج واحد لا بد له من سبب وان لم تعرف ماهيته وكلما
علم وجود السبب علم وجود المسبب وذلك كالحكم بان السقمونيا مسهل فان قيل هذا القياس ان
حصل بالفكر كانت المجربات نظرية او بالحدس فحدسية او بمجرد تصور الطرفين من غير حدس
ولا فكر فقضايا قياساتها معها قلنا بل يحصل بوجه اخر غير تلك الوجوه وهو تكرر المشاهدة
من غير نظر ولا حدس وادى الى اليقين واما الحدسيات فهي قضايا يحكم بها العقل بحدس قوي
من النفس يزول معه الشك ويحصل اليقين كالحكم بان نور القمر مستفاد من الشمس لما يرى من اختلاف
تشكلات نوره بحسب اختلاف اوضاعه من الشمس وذلك انه يضيء دائما جانبه الذي يلي الشمس
فيحدس العقل بانه لو لم يكن نوره من الشمس لما كان كذلك واما المتواترات فهي قضايا يحكم بها
العقل بواسطة كثرة شهادة المخبرين بامر ممكن مستند الى الحس كثرة تمنع تواطؤهم على الكذب
واعتبر الامكان لان الممتنع لا يحصل اليقين به وان كثر النقل ووقوعه والاحساس لان المعقولات بكل

فيها الاشتباه واما الخبر المحفوف بالقرائن وخبر المصدق بالمعجز فالاقرب ان العلم الحاصل منهما
استدلالي فلا مدخل فيما نحن فيه واعلم ان الحدس قد يحصل بتكرر المشاهدة ومقارنة القياس الخفي
كما في المجربات والفارق على ما ذكرنا هو استعمال الحدس وقد ذكروا وجها للفرق غير ذلك ولاشتمال
كل من المجربات والمتواترات والحدسيات على ملاحظة قياس خفي نازع في ضم وبطلن نازع ونازع
بعضهم في كون المجربات والحدسيات من قبيل اليقينيات فضلا عن كونها ضرورية بل جعلهما من
قبيل الحدسيات من قبيل الظنيات وفائدة البرهان تحقيق الحق على وجه لا يحوم حوله شك ولا
يتطرق اليه تغيير والا يفيد اليقين فان اعتبر فيه عموم الاعتراف والتسليم فجدل اي فالقياس
يسمى جدلا ومادته المشهورات وهي قضايا يحكم العقل بها لاعتراف جميع الناس او اكثرهم او طائفة
مخصوصة بها اما لمصلحة عامة او رقة او حمية او غير ذلك ولكل قوم مشهورات بحسب عاداتهم
وادابهم ولاهل كل صناعة مشهورات بحسب صناعاتهم فان قيل المشهورات قد يكون يقينية
بل اولية فكيف يجعل من غير اليقينيات قلت المراد ان المشهورات لا يعتبر فيها اليقين ومطابقة
الواقع بل المعتبر الشهرة وتطابق الاراء سواء كانت يقينية اولا فبعض القضايا يكون اولية ومشهورة
بالاعتبارين والمسلمات وهي قضايا تسلم من الخصم فيبنى عليها الكلام لدفعه وان كانت باطلة
كتسليم الفقهاء مسائل اصول الفقه والغرض منه اما اقناع القاصر عن درك البرهان واما الزام
الخصم والا يعتبر فيه عموم الاعتراف والتسليم فمغالطة اي فالقياس يسمى مغالطة ومادته
الوهميات وهي قضايا كاذبة يحكم بها الوهم الانساني في امور غير محسوسة على نحو المحسوس كما
يقال كل موجود مشار اليه ولولا دفعها العقل والشرع لعدت من الاوليات ويعرف كذبها بمساعدة
العقل في المقدمات حتى اذا وصل الى النتيجة امتنع عن المساعدة والمشبهات وهي قضايا يحكم
العقل بها على اعتقاد انها اولية او مشهورة او مسلمة لاشتباهها بشيء منها اما من جهة اللفظ كما
في المشترك وضرب زيد لاحتمال فاعلية زيد ومفعوليته وكقولنا الخمسة زوج وفرد فانه يصدق
مع الاجتماع لا الانفراد واما من جهة المعنى كاخذ ما بالذات مكان ما بالعرض كما يقال جالس
السفينة متحرك وكل متحرك منتقل من مكان الى اخر واخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل كما يقال لو
قبل الجسم القسمة الى غير النهاية لكان بين سطحي الجسم اجزاء غير متناهية فما لا يتناهى يكون محصورا
بين حاصرين واخذ السالبة المحصلة بدل الموجبة المعدولة واخذ السور بحسب الاجزاء
مكان السور بحسب الجزئيات واخذ الحمل المجموعي مكان الكل الافرادي وغير ذلك مما يقع الغفلة
عنه في الغلط العظيم وقد يقع الغلط من جهة الصورة وذلك بان لا يكون القياس منتجا للمطلوب
وظن كونه منتجا اما بان لا يكون على هيئة شكل من الاشكال لعدم تكرر الوسط كما يقال الانسان
له شعر وكل شعر ينبت من محل فالانسان ينبت من محل او لا يكون على ضرب منتج كما يقال الانسان
حيوان والحيوان جنس لعدم كلية الكبرى ومنه وضع ما ليس بعلة علة كقولنا الانسان
وحده ضاحك وكل ضاحك حيوان فالانسان وحده حيوان ومنه المصادرة على المطلوب وهو
جعل المطلوب مقدمة في القياس كقولنا الانسان بشر وكل بشر ناطق فكل انسان ناطق والغرض

منه بعليط الحكم ودفعه واعظم فايدته معرفته لاحتنابه **ولما فرغ** من التقسيم الاول وهو الحاصل اعنى الهيئة الحاصلة للقياس باعتبار المادة اخذ في التقسيم الثاني وهو الحاصل **باعتبار الصورة**
وهو **قسمان لانه ان كان المطلوب او نقيضه مذكورا فيه بالفعل فاستثنائي** اى يسمى القياس حينئذ قياسا استثنائيا لاشتماله على اداة الاستثناء وهي لكن كقولنا ان كان هذا جسما فهو متحيز لكنه جسم ينتج فهو متحيز
وهو بعينه مذكور فيه ولو قلنا لكنه ليس بمتحيز انتج انه ليس بجسم ونقيضه مذكور فيه فان قيل المطلوب بعينه ليس مذكورا في الاستثنائي بالفعل لان كلا منها قضية والمذكور بالفعل ليس بقضية قلنا المراد
بكون المطلوب او نقيضه مذكورا في القياس بالفعل ان يكون الطرفان مذكورين فيه بالترتيب الذي في
المطلوب او في نقيضه **والا** يكن كذلك **فاقتراني** اى يسمى القياس حينئذ قياسا اقترانيا لما فيه من اقتران
الحدود اى الاصغر والاكبر والاوسط كقولنا كل جسم مولف وكل مولف حادث ينتج كل جسم حادث
وليس هو ولا نقيضه مذكورا فيه بالفعل واما بالقوة فهو مذكور فيه لاشتماله على مادة النتيجة اعنى
الموضوع والمحمول ومادة الشيء ما يكون الشيء معها بالقوة **القسم الاول** من القسمين الحاصلين باعتبار
الصورة **في القياس الاقتراني** وقدم على الاستثنائي لان العمدة فيه تركب من الحمليات الصرفة وهي من
الشرطيات بمنزلة المفرد من المركب لانحلال الشرطيات اليها ولذلك سمي بسيطا بخلاف الاستثنائي
فانه لا يخلو عن الشرطية **وهو باعتبار صورته البعيدة** اعنى الهيئة الحاصلة لكل من المقدمتين بسبب
الحمل والاتصال والانفصال **قسمان لانه ان تركب من الحمليات الصرفة** كما عرفت **فحملي** اى يسمى القياس
حينئذ قياسا حمليا **والا فشرطي** اى يسمى القياس حينئذ قياسا شرطيا سواء تركب من الشرطيات الصرفة
او منها ومن الحمليات واقسامه خمسة لانه ان تركب من شرطيتين فهو اما من متصلتين او منفصلتين
او متصلة ومنفصلة وان تركب من حملية وشرطية فهو اما من حملية ومتصلة او من حملية ومنفصلة
وتتعدد فيها الاشكال الاربعة وفي تفصيلها طول **وينقسم القياس الاقتراني ايضا باعتبار صورته القريبة**
اعنى الهيئة الحاصلة للقياس بسبب نسبة الوسط الى الطرفين الى **اربعة** اقسام **لان الوسط ان كان**
محمول الصغرى موضوع الكبرى فالشكل الاول او كان الاوسط **محمولهما فالثاني او** كان **موضوعهما**
فالثالث او عكس الاول فالرابع **اعلم** انه قد وقع في اصطلاح القوم على الفاظ لابد من بيانها فنقول
موضوع المطلوب يسمى حدا اصغر لان الموضوع في اشرف المطالب وهو الموجبة الكلية يكون اخص
من المحمول غالبا فيكون اقل افرادا فيكون اصغر ومحمول المطلوب يسمى حدا اكبر لانه في اشرف المطالب
اعم من الموضوع غالبا فيكون اكثر افرادا فيكون اكبر والمكرر بين الاكبر والاصغر يسمى حدا اوسط
لتوسطه بين طرفي المطلوب حتى يتلاقيا والمقدمة التي تشتمل على الاكبر تسمى بالكبرى لانها ذات
الاكبر والقضية التي جعلت جزء قياس تسمى مقدمة لتقدمها على المطلوب وما ينحل اليه المقدمة
كالموضوع والمحمول يسمى حدا لانه طرف للنسبة وهيئة نسبة الاوسط الى طرفي المطلوب بالوضع
والحمل تسمى شكلا واقتران الصغرى والكبرى بحسب الايجاب والسلب والكلية والجزئية تسمى قرينة
وضربا وانما وضعت الاشكال في هذه المراتب لان الشكل الاول هو النظم الطبيعي لانتقال الذهن
فيه من الاصغر الى الاوسط ومنه الى الاكبر حتى يلزم انتقاله من الاصغر الى الاكبر وهو انتقال

سلمه الطبع السليم بالقبول الكامل فهو كبين الانتاج غير محتاج الى روية وفكر ومنتج للمطالب
الاربعة ولاشرف المطالب الذي هو الايجاب الكلي لاشتماله على الشرفين الايجاب الذي هو اشرف
من السلب فان الوجود خير من العدم والكلية التي هي اشرف من الجزئية لانها انفع في العلوم ولحولها
تحت الضبط ولانها اخص والاخص اكمل من الاعم لاشتماله على امر زائد ويتلوه الشكل الثاني في الشرف
لانه ينتج الكلي وهو اشرف من الجزئي والثالث وان انتج الايجاب وهو اشرف من السلب فلم ينتج الكلي
والكلي وان كان سلبا اشرف من الجزئي وان كان ايجابا لانه انفع في العلوم ولئن شرف الايجاب
من جهة فشرف الكلية من جهات ولان الثاني يوافق الاول في الصغرى وهي اشرف المقدمتين لاشتمالها
على موضوع المطلوب الذي هو اشرف لان المحمول يكون غالبا خارجا تابعا والمتبوع المعروض
اشرف من التابع العارض ثم الشكل الثالث لموافقة الاول في الكبرى ثم الشكل الرابع لمخالفته اياه في
المقدمتين فهو في غاية البعد عن الطبع ولذلك اسقطه ابو نصر وابو علي عن الاعتبار وبعضهم عن
القسمة ايضا **اذا عرفت ذلك فلانتاج كل شكل من الاشكال الاربعة شروط منها ما هو بحسب الكيفية**
ومنها ما هو بحسب الكمية ومنها ما هو بحسب الجهة ولم يذكر الشرائط بحسب الجهات اعتمادا على ما في
المطولات مع اعتنائها فيما سلف واما الشرائط بحسب الكيفية والكمية فقد اشار اليها بقوله **وشرط**
الشكل الاول بحسب الكيفية **ايجاب الصغرى** والا لم يتعد الحكم من الاوسط الى الاصغر لان الحكم
في الكبرى على ما ثبت له الاوسط والاصغر ليس مما ثبت له الاوسط فلا يلزم من الحكم عليه الحكم على الاصغر
وتحقيق ذلك صدق القياس تارة مع الايجاب وتارة مع السلب فاذا كانت الصغرى سالبة فالكبرى اما
موجبة او سالبة واياما كان يتحقق الاختلاف الموجب لعدم الانتاج كقولنا لا شيء من الانسان بفرس
وكل فرس حيوان او صهال والصادق في الاول الايجاب وفي الثاني السلب وكقولنا لا شيء من الانسان
بفرس ولا شيء من الفرس بحمار او ناطق والحق في الاول السلب وفي الثاني الايجاب والاختلاف موجب
للعقم **وشرطه** بحسب الكمية **كلية الكبرى** والا لاحتمل ان يكون البعض المحكوم عليه بالاكبر غير
البعض المحكوم به على الاصغر فلا يلزم اندراج الاصغر تحت الاوسط كقولنا كل انسان حيوان وبعض
الحيوان فرس **اذا تقرر ذلك** فاعلم ان الضروب المحتملة عند العقل في كل شكل ستة عشر ضربا
لان المهملة في قوة الجزئية والشخصية لا تعتبر في العلوم مع انها في حكم الكلية فالنظر مقصور على المحصورات
الاربع وهي معتبرة في الصغرى والكبرى وحاصل ضرب الاربعة في الاربعة ستة عشر يسقط منها في
الشكل الاول باشتراط ايجاب الصغرى ثمانية وذلك من ضرب الصغرى السالبة الكلية والجزئية
في الكبريات الاربع وباشتراط كلية الكبرى اربعة من ضرب الكبريين الجزئيتين في الموجبتين
هذا طريق الحذف واما طريق التحصيل فالصغرى الموجبة اما كلية او جزئية والكبرى الكلية
اما موجبة او سالبة فكانت صور وبه الناتجة اربعة الضرب الاول من موجبتين كليتين ينتج موجبة
كلية **نحو كل ج ب وكل ب ا فكل ج ا** فالجواب الضرب الثاني من موجبة كلية
صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة كلية نحو كل وضوء عبادة ولا شيء من العبادة يصح بلا نية
فلا شيء من الوضوء يصح بلا نية الضرب الثالث من موجبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى ينتج موجبة

Copyright ... University

جزئية نحو بعض الوضوء عبادة وكل عبادة بنية فبعض الوضوء بنية الضرب الرابع من موجبة جزئية
صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية نحو بعض الوضوء عبادة ولا شيء من العبادة يصح بلا نية
فليس بعض الوضوء يصح بلا نية ووجه ترتيب الضروب ما عرفت من شرف الايجاب على السلب والكلية
على الجزئية ولو كانت موجبة ويشترط في الشكل الثاني بحسب الكيفية اختلافهما اي المقدمتين في الكيف
اي يكون احداهما موجبة والاخرى سالبة لانها لو اتفقتا فيهما اما موجبتان او سالبتان وايا ما كان يحصل
الاختلاف اما اذا كانتا موجبتين فكقولنا كل انسان حيوان وكل فرس او ناطق حيوان والحق في الاول
السلب وفي الثاني الايجاب واما اذا كانتا سالبتين فكقولنا لا شيء من الانسان بحجر ولا شيء من الفرس او من الناطق
بحجر والحق في الاول السلب وفي الثاني الايجاب فلم يستلزم القياس شيئا منهما والمعني بالانتاج استلزامه
لاحدهما ويشترط فيه بحسب الكمية كلية الكبرى والا لزم الاختلاف اما على تقدير ايجابها فكقولنا
لا شيء من الانسان بفرس وبعض الحيوان او بعض الصاهل فرس واما على تقدير سلبها فكقولنا كل انسان
ناطق وليس بعض الحيوان او الفرس بناطق والحق في الاولين الايجاب وفي الثانيين السلب فسقط
بالشرط الاول ثمانية من ضروب الموجبتين في الموجبتين والسالبتين في السالبتين وبالثاني اربعة من
ضروب الكبرى الموجبة الجزئية مع السالبتين والسالبة الجزئية مع الموجبتين هذا بطريق الحذف
واما بطريق التحصيل فالكبرى كلية فان كانت سالبة فمع الصغريين الموجبتين وان كانت موجبة فمع
السالبتين فكانت ضروبه الناتجة اربعة الاول من كليتين والكبرى سالبة ينتج سالبة كلية نحو الغائب
مجهول ولا شيء مما يصح بيعه مجهول فلا شيء من الغائب يصح بيعه ويتبين بعكس الكبرى ليرتد الى الشكل
الاول فيقال الغائب مجهول ولا شيء من المجهول يصح بيعه فلا شيء من الغائب يصح بيعه وهو المطلوب
الضرب الثاني من كليتين والكبرى موجبة ينتج سالبة كلية نحو لا شيء من الغائب معلوم وكلما يصح
بيعه معلوم فلا شيء من الغائب يصح بيعه ويتبين بعكس الصغرى ثم الترتيب ثم النتيجة فيقال كلما يصح
بيعه معلوم ولا شيء من المعلوم غائب فلا شيء مما يصح بيعه غائب وينعكس الى لا شيء من الغائب يصح
بيعه وهو المطلوب الضرب الثالث من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية
نحو بعض الغائب مجهول ولا شيء مما يصح بيعه مجهول فبعض الغائب ليس مما يصح بيعه ويتبين بعكس الكبرى
كالضرب الاول الضرب الرابع من جزئية سالبة صغرى وكلية موجبة كبرى ينتج جزئية سالبة نحو بعض
الغائب ليس بمعلوم وكلما يصح بيعه معلوم فبعض الغائب ليس مما يصح بيعه ويتبين بالخلف وهو ههنا
ضم نقيض النتيجة الى الكبرى بان تجعل النقيض لايجابه صغرى وكبرى الاصل لكليته كبرى لينتج نقيض
الصغرى فيقال لو لم يصدق بعض الغائب ليس مما يصح بيعه لصدق نقيضه وهو كل غائب يصح بيعه
نجعل صغرى هكذا كل غائب يصح بيعه وكلما يصح بيعه معلوم فكل غائب معلوم وكانت الصغرى بعض
الغائب ليس بمعلوم هذا خلف وانما وضعت الضروب على هذا الترتيب لان الاولين اشرف من
الآخرين ذاتا ونتيجة والاول والثالث اشرف من الثاني والرابع لاشتمالهما على صغرى الاول بعينها
ويشترط في الشكل الثالث بحسب الكيفية ايجاب الصغرى لانها لو كانت سالبة فاما ان تكون الكبرى
موجبة او سالبة وعلى التقديرين يتحقق الاختلاف اما اذا كانت موجبة فكقولنا لا شيء من الانسان

اذ يقول في احد الاولين لا شيء من الفرس بناطق وفي احد الآخر لا شيء من الفرس بحمار

وكل انسان حيوان او ناطق واما اذا كانت سالبة فكما لو بدلنا الكبرى بقولنا لا شيء من الانسان بصاهل
او حمار والصادق في الاولين الايجاب وفي الاخريين السلب ويشترط فيه بحسب الكمية كلية
احداهما اي المقدمتين لانهما لو كانتا جزئيتين لحصل الاختلاف اما اذا كانت الكبرى موجبة فكقولنا
بعض الحيوان انسان وبعضه ناطق او فرس واما اذا كانت سالبة فكما اذا بدلنا الكبرى بقولنا
وليس بعضه ناطقا او فرسا والحق في الاولين الايجاب وفي الاخريين السلب فسقط بالشرط الاول
ثمانية من ضرب السالبتين الكلية والصغريين الجزئية في الكبريات الاربع وبالثاني ضربان وهما الموجبة الجزئية مع
الجزئيتين هذا طريق الحذف واما طريق التحصيل فالصغرى موجبة فان كانت كلية فمع الاربع وان
كانت جزئية فمع الكليتين فكانت ضروبه الناتجة ستة الاول من موجبتين كليتين ينتج موجبة
جزئية نحو كل بر مقتات وكل بر ربوي فبعض المقتات ربوي ويتبين بعكس الصغرى ليرتد الى
الاول فيقول بعض المقتات بر وكل بر ربوي فبعض المقتات ربوي وهو المطلوب الضرب الثاني
من كليتين والكبرى سالبة ينتج سالبة جزئية نحو كل بر مقتات ولا شيء من البر يصح بيعه بجنسه
متفاضلا فليس بعض المقتات يصح بيعه بجنسه متفاضلا ويتبين بعكس الصغرى كالاول الضرب
الثالث من موجبتين جزئية صغرى وكلية كبرى ينتج موجبة جزئية نحو بعض البر مقتات
وكل بر ربوي فبعض المقتات ربوي ويتبين كالاول الضرب الرابع من جزئية موجبة صغرى
وكلية سالبة كبرى ينتج جزئية سالبة نحو بعض البر مقتات ولا شيء من البر يصح بيعه بجنسه متفاضلا
فليس بعض المقتات يصح بيعه بجنسه متفاضلا ويتبين ايضا بعكس الصغرى الضرب الخامس
من موجبتين كلية صغرى وجزئية كبرى ينتج موجبة جزئية نحو كل بر مقتات وبعض البر
ربوي فبعض المقتات ربوي ويتبين بعكس الكبرى ثم الترتيب ثم النتيجة فنقول بعض الربوي بر
وكل بر مقتات فبعض الربوي مقتات وينعكس الى بعض المقتات ربوي وهو المطلوب
الضرب السادس من كلية موجبة صغرى وجزئية سالبة كبرى ينتج جزئية سالبة نحو كل بر مقتات
وبعض البر ليس مما يصح بيعه بجنسه متفاضلا فبعض المقتات ليس مما يصح بيعه بجنسه متفاضلا
ويتبين بقياس الخلف وهو في هذا الضرب ضم نقيض النتيجة الى الصغرى بان يجعل كبرى والصغرى
الاصل لينتج نقيض كبراه فنقول لو لم يصدق بعض المقتات ليس مما يصح بيعه بجنسه متفاضلا
لصدق نقيضه وهو كل مقتات يصح بيعه بجنسه متفاضلا فنجعله كبرى هكذا كل بر مقتات
وكل مقتات يصح بيعه بجنسه متفاضلا ينتج كل بر يصح بيعه بجنسه متفاضلا وقد كانت الكبرى
بعض البر ليس مما يصح بيعه بجنسه متفاضلا هذا خلف وانما رتب الضروب هذا الترتيب لان
الاول اخص منتجات الايجاب والثاني اخص منتجات السلب والاخص اشرف وقدم الثالث
والرابع على الاخريين لاشتمالهما على كبرى الشكل الاول بعينها وقدم الثالث على الرابع والخامس
على السادس للايجاب ويشترط في الشكل الرابع بحسب الكيفية احد امرين ويشترط مع كل منهما
بحسب الكمية آخر وقد بين ذلك بقوله ايجابهما مع كلية الصغرى او اختلافهما في الكيف مع كلية السالبة
والكبرى والا لزم اما سلبهما او ايجابهما مع جزئية الصغرى او اختلافهما مع جزئية السالبة

Copyright ... University

او جزئية الكبرى وايا ما كان يحصل الاختلاف الموجب للعقم اما الاول فكقولنا لا شيء من الانسان بفرس ولا شيء من الحمار او الصاهل بانسان واما الثاني فكقولنا بعض الحيوان انسان وكل فرس او ناطق حيوان واما الثالث فكقولنا ليس بعض الحيوان بانسان وكل فرس او ناطق حيوان وكقولنا كل انسان ناطق وبعض الفرس او الحيوان ليس بانسان واما الرابع فكقولنا لا شيء من الانسان بفرس وبعض الناطق او الحيوان انسان والحق في الاول السلب وفي الثواني الايجاب سقط من عقم السالبتين اربعة ومن عقم الموجبتين والصغرى جزئية ضربان ومن عقم المختلفتين والسالبة جزئية اربعة ومن عقمهما والكبرى موجبة جزئية ضرب واحد هذه طريق الحذف واما طريق التحصيل فالصغرى الموجبة الكلية تنتج مع المحصورات الا الجزئية السالبة والصغرى السالبة الكلية مع الموجبة الكلية والصغرى الموجبة الجزئية مع السالبة الكلية فكانت ضروبه الناتجة خمسة الاول من موجبتين كليتين ينتج موجبة جزئية نحو كل عبادة يجب فيها النية وكل وضوء عبادة فبعض ما يجب فيه النية وضوء ويبين بعكس الترتيب ثم عكس النتيجة نحو كل وضوء عبادة وكل عبادة يجب فيها النية فكل وضوء يجب فيه النية وينعكس الى بعض ما يجب فيه النية وضوء وهو المطلوب الضرب الثاني من موجبتين والكبرى جزئية والمثال والنتيجة والبيان كما في الاول الا انك تجعل مكان كل وضوء عبادة بعض الوضوء عبادة الضرب الثالث من كليتين والصغرى سالبة ينتج سالبة كلية نحو لا شيء من العبادة بمستغن عن النية وكل وضوء عبادة فلا شيء من المستغني عن النية وضوء ويبين بمثل ما تقدم الضرب الرابع من كليتين والصغرى موجبة ينتج سالبة جزئية نحو كل مباح مستغن عن النية ولا شيء من الوضوء بمباح فبعض المستغني ليس بوضوء ويبين بعكس المقدمتين نحو بعض المستغني مباح ولا شيء من المباح بوضوء فبعض المستغني ليس بوضوء وهو المطلوب الضرب الخامس من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية نحو بعض المباح مستغن عن النية ولا شيء من الوضوء بمباح فبعض المستغني ليس بوضوء ويبين كالرابع ولم يعتبر في ترتيب هذه الضروب بنتائجها لبعدها عن الطبع بل اعتبر انفسها فقدم الاول لانه من موجبتين كليتين ثم الثاني وان كان الثالث والرابع من كليتين والكلي البالي اشرف من الجزئي الموجب لمشاركة الاول في ايجاب المقدمتين وفي احكام اخر ليس هذا محل ذكرها فان قلت عد اضرب الشكل الرابع في كتب الفن ثمانية ولم يذكر فيها اشتراط كلية السلب والكبرى كما ذكرت هنا فانما يذكرون مع الاختلاف في الكيف كلية احداهما قلت انما زيدت لهم الثمانية الاضرب بشرط اخر وهو ان تكون السالبة في الثلاثة التي اخرجها اشتراط كلية السلب والكبرى واحدة من الخاصتين اعني المشروطة الخاصة والعرفية الخاصة حتى تنعكس فيرتد الضرب السادس وهو المركب من سالبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى الى الضرب الرابع من الشكل الثاني ويرتد الضرب السابع وهو المركب من موجبة كلية صغرى وسالبة جزئية كبرى الى الضرب السادس من الشكل الثالث ويرتد الضرب الثامن وهو المركب من سالبة كلية صغرى وموجبة كلية كبرى الى الضرب الرابع من الشكل الاول بعكس الترتيب ثم عكس النتيجة وقد عرفت ان نتيجته سالبة جزئية فلا تنعكس الا بالشرط المذكور واما اذا لم تكن السالبة في الثلاثة التي اغفلنا ذكرها احدى الخاصتين فيحصل الاختلاف الموجب لعدم الانتاج

واستوضح ذلك من سطري الثالث وسطر الرابع في صدر الكلام على هذا الشكل ولا يخفى ذكر الشرط الاربع بيان الموجهات بسائطها ومركباتها وبيان انعكاسها ولا يخفى ما فيه من البعد عن المقصود. واعلم ان هذه الاشكال الثلاثة وان كانت ترجع الى الشكل الاول فلها خاصية وهي ان الطبعي والسابق الى الذهن في بعض المقدمات ان يكون احد طرفيها موضوعا والطرف الاخر محمولا ولا يحق لو عكس كان غير طبعي وغير سابق الى الذهن اما في الموجبات فكقولنا الانسان حيوان او كاتب فان الانسان اولى بان يكون موضوعا لايجاب الحيوان والكاتب من العكس واما في السوالب فكقولنا لا شيء من النار ببارد فيقال فان النار اولى بان يكون موضوعا لسلب البارد والنقل من العكس فاذا الفت المقدمات على وجه يراعى فيه الحمل الطبعي والسابق الى الذهن لم ينتظم على نظم الشكل الاول بل على احد هذه المناهج فلا يكون عنها غنية على ان بعض ضروب الاشكال الثلاثة لا يرتد الى الشكل الاول فتمس الحاجة اليها عند تحصيل المجهولات المتعلقة بها القسم الثاني في القياس الاستثنائي وهذا القياس مركب من مقدمتين الاولى شرطية والثانية وهي الاستثنائية حملية وان كان طرفا الشرطية في الاصل حمليتين والاقترانية او حملية وهو قسمان متصل وهو ما يكون شرطيته قضية متصلة وناتجه اي الناتج من القياس الاستثنائي المتصل قسمان احدهما ما استثني فيه عين المقدم في المقدمة الاستثنائية وهذا معنى قوله وضع المقدم فانه ينتج وضع التالي اي عينه لان صدق الملزوم وهو المقدم يستلزم صدق اللازم وهو التالي كقولنا ان كان هذا انسانا فهو حيوان لكنه انسان فهو حيوان والثاني ما استثني فيه نقيض التالي في المقدمة الاستثنائية وهذا معنى قوله رفع التالي فانه ينتج رفع المقدم اي نقيضه لان انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم كقولك في المثال المذكور لكنه ليس بحيوان فليس بانسان واما ما استثني فيه عين التالي او نقيض المقدم فلا ينتج شيئا لان انتفاء الملزوم لا يستدعي صدق لازمه ولا انتفاءه وكذا صدق اللازم لا يقتضي صدق الملزوم ولا انتفاءه لجواز ان يكون اللازم اعم من الملزوم والقسم الثاني من القياس الاستثنائي منفصل وهو ما يكون شرطيته منفصلة وناتجه اي الناتج من القياس الاستثنائي المنفصل قسمان ايضا احدهما ما استثني فيه وضع كل من المقدم والتالي اي عينه في الحقيقية ومانعة الجمع وقد عرفتهما لان استثناء عين كل من الجزئين يستلزم نقيض الجزء الاخر لامتناع الجمع بينهما واما استثناء نقيض احد الجزئين فلا يستلزم عين الاخر ولا نقيضه لجواز ارتفاعهما في مانعة الجمع والثاني ما استثني نقيضه اي رفع كل من المقدم والتالي اي نقيضه فيهما اي في الحقيقية ومانعة الخلو لان استثناء نقيض كل من الجزئين يستلزم عين الاخر لامتناع الخلو عنهما واما استثناء عين احدهما فلا يستدعي عين الاخر ولا رفعه لجواز الجمع بينهما في مانعة الخلو فعرفت ان الحقيقية لها اربع نتائج وضع المقدم عن رفع التالي ورفعه عن وضعه ورفع التالي عن وضع المقدم ووضعه عن رفعه لامتناع الجمع بينهما والخلو عنهما ومانعة الجمع لها نتيجتان رفع كل من الجزئين عن وضع الاخر لامتناع الجمع فقط ومانعة الخلو مثلها وضع كل من الجزئين عن رفع الاخر لامتناع الخلو فقط كقولنا دائما حقيقية

اما ان يكون هذا العدد زوجا واما ان يكون فردا لكنه زوج فليس بفرد لكنه فرد فليس بزوج لكنه ليس بزوج فهو فرد لكنه ليس بفرد فهو زوج وكقولنا دائما اما ان يكون هذا اسجرا او حجرا لكنه سجر فليس بحجر لكنه حجر فليس بسجر وكقولنا دائما اما ان يكون هذا لا سجرا ولا حجرا لكنه سجر فهو لا حجر لكنه حجر فهو لا سجر

واعلم ان لانتاج القياس الاستثنائي شروطا لا تحسن اغفالها فنقول الشرط الاول ايجاب الشرطيه متصله او منفصله لانه اذا لم يكن بين الامرين اتصال او انفصال لم يلزم من وجود احدهما او عدمه وجود الاخر او عدمه والشرط الثاني ان تكون المتصله لزوميه والمنفصله عناديه لان المنفصله لو كانت اتفاقيه لم ينتج وضع مقدمها وضع التالي ولا رفع تاليها رفع المقدم اما الاول فلان العلم بوضع تاليها حاصل قبل العلم بوضع المقدم ولان العلم بصدق الاتفاقيه مستفاد من العلم بصدق التالي فلو استفيد العلم به من العلم بها لزم الدور واما الثاني فلانه لا اتصال بين طرفي الاتفاقيه لا باللزوم ولا بالاتفاق اما في الاتفاقيه الخاصه وهي التي يكون صدق التالي فيها على تقدير صدق المقدم لمجرد توافق الجزئين على الصدق وظاهر لصدق الجزئين فلا يكون بين نقيضيهما اتفاق لكذبهما ولا لزوم لعدم العلاقه واما في الاتفاقيه العامه وهي التي حكم فيها بصدق التالي على تقدير صدق المقدم لا لعلاقه بل لمجرد صدق التالي وهي اعم مطلقا من الاولى اذ لا حاجه فيها الى صدق المقدم كقولنا ان كان الخلا موجودا فالانسان ناطق فلجواز صدق طرفيها فلا يلزم من صدق المتصله الاتفاقيه مع كذب تاليها كذب مقدمها مع ان كذب التالي ينافي صدق الاتفاقيه وكذلك المنفصله الاتفاقيه لم ينتج وضع احد طرفيها ولا رفعه لان صدق احد طرفيها او كذبه معلوم قبل الاستثنا فلا يكون مستفادا منه والشرط الثالث كليه الشرطيه متصله او منفصله والاجاز ان يكون اللزوم او العناد على بعض الاوضاع والاستثنا على بعض اخر فلا يلزم من وضع احد جزئي الشرطيه او رفعه وضع الاخر او رفعه اللهم الا ان يكون وضع الاستثنا محققا في جميع الازمان وعلى جميع الاوضاع او يكون وضع اللزوم والعناد بعينه وضع الاستثنا فانه ينتج القياس حينئذ

البحث الثاني في الموضوعات اللغويه فصل

هذا الفصل للكلام في الوضع والواضع وطريق معرفه اللغات الوضع لغه جعل الشي في حيز معين واصطلاحا مشترك بين معنيين احدهما تعيين اللفظ بازا معنى وعلى هذا فالمجاز موضوع لمعناه الثاني وثانيهما وهو المعتبر عند الجمهور والمراد بلفظ الوضع عند الاطلاق تعيين اللفظ للدلاله على معنى وزيد فيه بنفسه اي ليدل بنفسه لا بقرينه تنضم اليه ليخرج اللفظ المجازي عن ان يكون تعيينه للدلاله على المعنى المجازي وضعا لان دلالته انما يكون بقرينه والحو ما افاده العلامه السمرقندي وتبعه شيخنا رحمه الله من انه لا حاجه الى تلك الزياده لان تعيين المجاز لما يتعلق بالموضوع له ليس للدلاله بل لجواز الاستعمال اذ الدلاله بواسطه القرينه متحققه فيه سواء تعلق بالموضوع له اولا وقد افاده في التلويح حيث قال الوضع النوعي قد يكون بثبوت قاعده داله على ان كل لفظ يكون بكيفيه كذا فهو متعين للدلاله بنفسه على معنى مخصوص يفهم منه

بعينه له ومثل هذا من باب الحقيقه بمنزله الموضوعات الشخصيه باعيانها بل الكلام في من هذا القبيل وقد يكون بثبوت قاعده داله على ان كل لفظ بعين للدلاله بنفسه على معنى فهو عند القرينه المانعه عن اراده ذلك المعنى متعين لما يتعلق بذلك المعنى تعلقا مخصوصا ودال عليه بمعنى انه يفهم منه بواسطه القرينه لا بواسطه هذا التعيين حتى لو لم يثبت من الواضع جواز استعمال اللفظ في المعنى المجازي لكانت دلالته عليه وفهمه منه عند قيام القرينه بحالها ومثله مجاز فالوضع عند الاطلاق يراد به تعيين اللفظ للدلاله على معنى بنفسه سواء كان ذلك التعيين بان يفرد اللفظ او يدرج في القاعده الداله على التعيين وهو المراد بالوضع الماخوذ في تعريف الحقيقه والمجاز ويشمل الشخصي والقسم الاول من النوعي هذا كلامه وبه يظهر ان تعيين المجاز ليس للدلاله لتحققها بدونه فلا يحتاج الى زياده قيد بنفسه وعلى تقدير عدم خروجه لا يخرج جميع المجازات بتلك الزياده فان ما يكون معناه لازما لما وضع له غير منفك عنه في التصور دلالته عليه بنفسه والقرينه فيما هذا شانه انما هي للصرف عن فهم المعنى الحقيقي لا غير اللهم الا ان يقال المراد الدلاله عليه من حيث انه مراد فانها هي الدلاله المعتبره عند اهل العرف وارباب البلاغه وانها تتوقف على القرينه او يقال المراد بكونها بنفسه الا يكون فهمه بواسطه شي اخر وفهم اللازم من اللفظ بواسطه فهم الملزوم وبه يدل اللفظ لا بد له هذا اول الكلام في الواضع يعني ان دلاله اللفظ على معنى دون معنى لا بد لها من مخصص لتساوي نسبته الى جميع المعاني فذهب المحققون الى ان المخصص هو الوضع ومخصص وضعه لهذا دون ذلك هو اراده الواضع فصار به للوضع وصيرورته لا بد انه للفظ وهذا اشاره الى ابو عباد بن سليمن الصيمري فانه ذهب الى ان المخصص هو ذات الكلمه يعني ان بين اللفظ والمعنى مناسبه طبيعيه تقتضي اختصاص دلاله اللفظ على ذلك المعنى ويلزمه الا تختلف اللغات باختلاف الامم وان يفهم كل احد معنى كل لفظ والا يقع الاشتراك بين المتنافيين ولا يصح النقل ولهما وقيل مشهور حاصله ان الواضع لا يهمل في وضعه رعايه ما بين اللفظ والمعنى من المناسبه واذ قد تقرر ان دلاله اللفظ بوضع واضع فقد وقع الخلاف في تعيين الواضع على اربعه مذاهب اولها وهو اختيار الامام حجه الاسلام وابن الحير والقاضي ابي بكر الباقلاني الجميع ممكن وادلتها لا تفيد بشي منها القطع فوجب التوقف وهو ما اشار اليه بقوله ولم يثبت تعيين الواضع لبطلان ادلته كما ستعرفه وثانيها وهو قول البهشميه ان الواضع هو البشر واحد او جماعه والتعريف بالاشاره والقراين وهو المشار اليه بقوله لا البشر وثالثها وهو قول الاشعري انها توقيفيه بمعنى ان الواضع هو الله تعالى علمها بالوحي او بخلق الاصوات او علم ضروري وهو المشار اليه بقوله ولا التوقيف مطلقا اي من غير تفرقه بين محتاج اليه في التعريف وغيره ورابعها وهو قول ابي علي وابي اسحق الاسفرايني القدر المحتاج اليه في التعريف يحصل بالتوقيف من قبل الله تعالى وغيره محتمل للامرين وهو المشار اليه بقوله ولا المنهاج حجه البهشميه قوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه اي يلغتهم يغير الاحتجاج انها لو كانت توقيفيه لم يكن سابقه على الارسال بل متاخره

Copyright ... University

عنه لكنها سابقة بدلالة الاية الكريمة فليست توقيفية فان اجيب بان الاية تدل على سبق اللغات
والاوضاع دون التوقيف والتعليم اجيب بانها لا تنافى بعد توقيفهم وتعليمهم فان اجيب
بانه يجوز بغير الارسال لخلق الاصوات او علم ضروري فقد اجيب بانه خلاف المعتاد فلو لم يقطع
بعدمه فلا اقل من مخالفته للظاهر مخالفة قوية والجواب انا لا نسلم ان التوقيف لا يكون الا بارسال العلم
بتم ذلك وجوز بعضهم من الرسل اما اذا كان ادم هو الذي علمها فهو مخصوص من عموم الاية اذ لا قوم
له عند البعثة واحتج الاشعري بقوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها فانه دال على انه تعالى واضع الاسماء ومعلمها
ادم دون البشر وكذلك الافعال والحروف اذ لا قائل بالفصل ولان التفهيم يتعسر بدونها ولانها
اسماء في اللغة والتخصيص بالنوع المقابل لهما انما هو اصطلاح النحاة والجواب من وجوه احدها منع ان
يكون المعلم الواضع للغات في قوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها معناه علمه ما وضع اي ما سبق وضعه
من خلق اخر وهذا ادخل في التسكيت كما لا يخفى على المتامل وثانيها وهو المراد بقوله او الحقائق منع
كون الاية تدل على انه تعالى علمها ادم لجواز ان يكون المراد بالاسماء المسميات بدليل قوله تعالى ثم عرضهم على
الملائكة والضمير للاسماء ولا يصلح لها الا اذا اريد بها المسميات مع تغليب العقلاء ولانها وهو ما اشار
اليه بقوله او الهمه منع دلالتها على المطلوب لجواز ان يكون المراد به الالهام لان نضع نحو قوله
وعلمناه صنعة لبوس لكم وهذا ايضا ادخل في التسكيت واقوم في الاحتجاج على الملائكة عليهم السلام
والجواب الاول والثالث لمخالفة الظاهر لا تقاوم ما ذكرناه من لا دخليه مع انه كلام على السند
ورابعها انا وان سلمنا ان المراد من تعليم الاسماء ما ذكروه منعنا التعميم لجواز ان يراد الاسماء
الموجودة في زمان ادم لا غير او يراد لغة من اللغات قال ابو طالب في المجزي ليس في الاية دلالة على
ان الله تعالى علم ادم عليه السلام جميع اللغات فمن ابن ان الاسامي التي هي من لغة العرب وقد نص الله تعالى على
ان علمها اياه انتهى وخامسها انا وان سلمنا العموم منعنا البقاء لجواز ان يكون من بعد ادم
قد نسيها فاصطلح جماعات على ما سمعه من اللغات المكثورة المختلفة التي بعد ان تعلمها الحكيم شخصا
واحدا مع عنا احدها وهذا معنى قوله لاصطلاح اولا لسبقه احتج المفصلون بانه لو لم يكن القدر
المحتاج اليه في التعريف بالاصطلاح بالتوقيف لتوقف على اصطلاح سابق يعرف به ذلك القدر
وهو على اخر وهكذا اما الى نهاية فيدور اولا فيتسلسل والجواب منع الملازمة بل يعرف بالترديد
والقرائن كما في الاطفال فانهم يتعلمون اللغات بذلك فقوله والترديد والقرائن يعني التسلسل يعني ان
الجواب بهما ينفي ما ادعوه من لزوم التسلسل واقتصر على ذكر التسلسل لان الدور ايضا نوع منه
لا شتراك التسلسل المتعارف والدور في عدم تناهي التوقفات ويختص الدور بكونها في امور
متناهية والتسلسل بكونها في امور غير متناهية

مسئلة وطريق معرفة

اللغات امران احدهما التواتر فيما لا يقبل التشكيك كالارض والسماء والحر والبرد مما يعلم
وضعه لمعناه وثانيها اخبار الاحاد فيما يقبل التشكيك كالالفاظ الغريبة التي لا يعلم وضعها لمعانيها
وانما يكتفى فيها بالظن وقد شكك بعضهم في الامرين فقال اكثر الالفاظ دورانا على الالسن كلفظ
الله تعالى وقع فيه الخلاف اسريانى هو ام عربي مشتق هو ام موضوع اي غير مشتق ولفظ ...

بعين وايضا الرواة معدودون كالخليل والاصمعي ولم يبلغوا عدد التواتر فلا يحصل القطع
بقولهم وايضا فانهم اخذوا من تتبع كلام البلغا والغلط عليهم جائز ووجه الدفع ان القدح
في التواتر مكابرة لما علم قطعا بالتواتر انه موضوع لما استعمل فيه فلا يستحق الجواب لانه انكار
للضروريات والثاني لا يضر احتمال للاكتفاء فيها بالظن لا العقل مستقلا فلا يكون وحده
طريقا اليها لان وضع لفظ معين لمعنى معين من الممكنات والعقل لا يستقل بمعرفتها بل فيه يحتاج
اليه في افادة النقل العلم بالوضع بحيث يكون ضميمة اليه كما روى ان الجمع المحلى باللام يدخله الاستثناء
وان الاستثناء للاخراج فيعلم بهاتين المقدمتين النقليتين مع ملاحظة مقدمة عقلية وهي
ان كلما دخله الاستثناء يجب ان يعم المستثنى ان الجمع المحلى باللام موضوع للعموم ولا القياس
فلا يكون طريقا اليها تثبت به وهذا اختيار الجويني والغزالي والامدي والباقلاني وابن الحاجب
وهو الذي يوجد من سوق كلام ابي طالب عليه السلام وقال المنصور بالله وابن سريج وابن ابي هريرة
وابو اسحق الشيرازي والرازي والباقلاني في رواية الفصول وابن الحاجب عنه باثبات اللغة والنزاع
في اطلاق لفظ موضوع لمعنى على معنى لم يعلم بالنقل ولا الاستقراء انه من افراد معنى ذلك اللفظ على
انه مسمى له بجامع يدور التسمية معه وجودا وعدما كاطلاق لفظ الخمر على النبيذ الحاقا له بالعقار
بجامع وهو التخمير للعقل واطلاق السارق على النباش بجامع الاخذ خفية والزاني على اللائط بجامع
الايلاج المحرم احتج الاولون بما اشار اليه بقوله لانه اي جعل القياس طريقا الى اثبات اللغات
اثبات بالمحتمل وانه غير جائز اما الاولى فلانه يحتمل التصريح بمنعه كما يحتمل باعتباره بدليل منعهم
طرد الادهم والابلق والقارورة والاجدل والاخيل وغيرها مما لا يحصى فعند السكوت عن الامرين
يكون الاحتمال واما الثانية فلانه يلزم منه الحكم بوضع اللفظ لغير قياس مع قيام الاحتمال
وانه باطل اتفاقا وقد اجيب بانه ان اريد مجرد الاحتمال من دون رجحان فالمقدمة الاولى ممنوعة
وما ذكر في بيانها لا يفيد فان احتمال التصريح بالمنع والاعتبار ليس على السواء وان اريد مطلق
الاحتمال فالثانية ممنوعة لجواز ان يكون احتمالا راجحا فلا يلزم منه الحكم بوضع اللفظ بمجرد
الاحتمال ورد بان المراد بالاحتمال الاحتمال المجرد عن الرجحان يعني ان الاحتمال الغير الراجح
سواء كان مساويا او مرجوحا ثابت لا مطلقا بل على تقدير سكوت الواضع عن الاعتبار وعدمه
وحينئذ يلزم ان يكون احتمال الواضع احتمالا مرجوحا واحتمال عدم اعتباره احتمالا راجحا
لابتناء الاول على احتمال واحد وهو اعتبار المعنى المشترك كالمخامرة المطلقة مثلا وفي التسمية
بالخمر وابتناء الثاني على احتمالين احدهما ان لا يعتبر الواضع وقت التسمية معنى اصلا لا مشتركا
ولا خاصا اذ الاصل في اللغات عدم التعليل بخلاف الاحكام الشرعية فانها يراعى فيها المصالح
وثانيهما ان يعتبر الواضع المعنى الخاص بالموضوع له كالمخامرة المخصوصة بماء العنب والمبني
على احتمالين راجح على المبني على واحد فيكون احتمال اعتبار الواضع مرجوحا واحتمال عدم
الاعتبار راجحا ولو سلم فغايته استواء الاحتمالين وحينئذ يلزم ان يكون احتمال اعتبار الواضع
مجردا عن الرجحان فيكون اثبات اللغة بالقياس اثباتا بالاحتمال الغير الراجح والاثبات به يستلزم

الاثبات لمجرد الاحتمال من غير قياس والاحسن في الاحتجاج ما اشار اليه بعضهم من انه وقع الاتفاق
على ان اللغات لم تثبت الا توقيفيه او اصطلاحيه ولا طريق اليها غير النقل قطعا . احتج المثبتون
بان دوران الاسم مع المعنى وجودا وعدما يفيد ظن عليته المدار فالسكر مع الخمر يطلق عليه اسم
الخمر لا قبله ولا بعده والجواب بانه معارض معارضة على سبيل القلب به اى بدوران الاسم
مع المحل لكونه ماء العنب ومال الحي ووطئا في القبل واعترض بانه ان اريد بدوران الاسم مع المحل
كون المحل علة مستقلة والدوران يفيد ظن العلية وحينئذ يحصل ظن كل من المشترك والخصوصية
فلا يكون الاثبات بالمشترك اثباتا بالمحتمل من غير رجحان لان ظن العلية يقتضي حصول الرجحان قطعا
والا لم يكن الظن ظنا وان اريد كونه جزء علة كان هذا اسنادا لمدارية المشترك لا معارضة واجيب
باختيار الاول قولهم الدوران يفيد ظن العلية قلنا مسلم ان لم يعارضه معارض اما اذا وجد
المعارض فلا وههنا وجد المعارض وهو الدوران مع المحل وجودا وعدما فلو كان الدوران مفيدا
لظن العلية مطلقا لحصل ظن كل من المشترك والخصوصية كما ذكرتم فاما ان يتساوى كل من الظنين اولا
وحينئذ يلزم المحال اما على تقدير التساوي فلانه يلزم ان يكون علية كل واحد من المشترك والخصوصية
راجحة ومرجوحة بالقياس الى الاخرى واما على تقدير عدمه فلانه يلزم ان يكون الظن مرجوحا
وهو ظاهر الاستحالة وباختيار الثاني قوله يلزم ان يكون هذا اسنادا لمدارية المشترك لا معارضة
قلنا منع مدارية المشترك منع عليته لان عليته اخص مطلقا من مداريته ومنع الاعم يوجب منع
الاخص ومنع عليته بالدليل الذي ذكرتموه لاثبات عليته لا ينافي كونه معارضة على سبيل القلب
بل هو عينها لان المعارضة على سبيل القلب ليس الا منع المدلول بعين الدليل الذي اثبت به المدلول
وههنا كذلك لان استدلالكم بالدوران كما دل على علية المشترك دل على علية الخصوصية وعليتها دل
على عدم علية المشترك فيكون الدوران دالا على علية المشترك وعلى عدم عليته وهو المعارضة على
سبيل القلب واعلم

فصل في بيان اقسام الالفاظ

فصل في بيان اقسام الالفاظ تتمايز بتمايز معانيها ولما توقف بيانها
على بيان دلالتها على معانيها ابتدأ بذكر الدلالة وهي كون الشيء بحيث يلزم من العلم به العلم
بشيء اخر والاول هو الدال والثاني هو المدلول والدال ان كان لفظا فالدلالة لفظية والا فغير لفظية
وكل منهما ان كان بسبب وضع الواضع وتعيينه الاول بازاء الثاني فوضعيه كدلالة لفظ زيد على
ذاته ودلالة الدوال الاربع وهي الخطوط والعقود والاشارات والنصب على مدلولاتها وان
كان بسبب اقتضاء الطبع فطبيعيه كدلالة حدوث الدال عند عروض المدلول عليه مثل اح على
وجع الصدر وسرعة النبض على الحمى وان كان بسبب امر غير الوضع والطبع فعقليه كدلالة
اللفظ المسموع من وراء الجدار على وجود اللافظ ودلالة الدخان على النار فكانت اقسام
الدلالة ستة والمقصود بالبحث ههنا هي الدلالة اللفظية الوضعية اذ عليها مدار الافادة
والاستفادة وهي تنقسم الى مطابقة وتضمن والتزام لان دلالة اللفظ بسبب وضع الواضع اما
على تمام مسماه اى مسمى ذلك اللفظ وتسمى دلالة مطابقة لتطابق اللفظ والمعنى الموضوع له
واما على جزئه اى جزء مسمى ذلك اللفظ وتسمى دلالة تضمن لانه في ضمن المعنى الموضوع له واما

على الخارج اللازم عقلا او عرفا وتسمى دلالة التزام لانه لازمه وحصر الدلالة اللفظية الوضعية
في الثلاثة مبني على ان اللزوم شرط تحقق الدلالة الالتزامية وليس معتبرا في الحد وقيد الخارج
باللازم عقلا او عرفا اي يلزم من حصول الموضوع له في الذهن حصوله فيه عقلا كالبصر بالنسبة
الى العمى او عرفا كالجود بالنسبة الى حاتم اذ لولا ذلك لما ثبت نسبة الخارج اللازم الى الموضوع له كنسبة
سائر الخارجيات اليه فدلالة اللفظ عليه دون غيره ترجيح بلا مرجح وبعضهم يشترط اللزوم
عقلا في دلالة الالتزام بمعنى امتناع انفكاك تعقل الخارج عن تعقل المسمى ولم يجعل المجازات
والكنايات دالة على المعاني بل الدال عليها عنده هو المجموع المركب منها ومن قرائنها الحالية او المقالية
وهذا انسب بقواعد المعقول كما ان الاول انسب بقواعد العربية والاصول لا يقال على تقدير
ان يكون الدال هو المجموع يلزم ان لا يكون تجوزات اسد الرمي مجازا في المفرد وهو خلاف
تصريحهم لانه يقال المجاز هو المستعمل في غير ما وضع له وليس ذلك الا لفظ الاسد والقرينة انما هي جزء
من الدال على المعنى المجازي ولا يلزم منه كونها جزءا من المجاز وههنا بحث وهو انه لو كان لفظ مشتركا
بين معنيين اللازم وحده ومع الملزوم احتمع في اللازم الثلاث الدلالات فينتقض تعريف كل
من الدلالات بالاخريين وجوابه ان قيد الحيثية معتبر في التعريفات فالدلالة المطابقة دلالة
اللفظ على تمام مسماه من حيث هو مسماه والتضمنية هي دلالته على جزء مسماه من حيث هو جزء مسماه
والالتزامية دلالته على الخارج عن مسماه من حيث هو خارج عنه فلو وضع لفظ الشمس لمجموع الجرم
المضيء والضوء وللضوء فقط كانت دلالته على الضوء من حيث هو مسماه دلالة مطابقة لا غير
ومن حيث هو جزء مسماه دلالة تضمن لا غير ومن حيث هو لازم مسماه لانه لازم جزئه ولازم
الجزء لازم الكل دلالة التزام لانا نقول هو لازم وليس بخارج فينتقض تعريف الدلالة الالتزامية
عكسا لانا نقول جزئيته غير معتبرة في تحقق هذه الدلالة فانها متحققة ولو لم يكن جزءا من الموضوع
له فهو خارج باعتبار اللزومية ودخوله باعتبار الجزئية دخول باعتبار اخر فلا يضر وتحقيقه
ان الدلالة اما بالرابطة كون المعنى عين الموضوع له فهو المطابقة او لا فان كانت الرابطة كونه جزءا
منه فهو التضمن او لا الرابطة الدخول اصلا وهو الالتزام

واعلم ان التضمن والالتزام يستلزمان المطابقة وذلك لان دلالة اللفظ على جزء المسمى بسبب كونه جزءا له وعلى الخارج اللازم بسبب
كونه خارجا لازما له ولا يتحققان بدون دلالة اللفظ على المسمى وهو ظاهر ولانهما يستلزمان كون
اللفظ موضوعا للمعنى وذلك يستلزم دلالته عليه بالمطابقة فان قلت الفعل يدل على معان ثلاثة
الحدث والزمان ونسبة مخصوصة للحدث الى فاعل معين وهو وحده يدل على الجزئين الاولين
لا الثالث واذا لم يكن وحده دالا على النسبة التي هي جزء معناه لزم عدم استلزام التضمن
المطابقة قلنا يمكن ان يجاب بان النسبة المخصوصة تفهم من الفعل اجمالا كما تفهم معاني الاسماء
الموضوعة بازائها وضعا عاما وبه يندفع ورود هذا الاشكال على حد الفعل واما المطابقة
فلا تستلزم التضمن ولا الالتزام لجواز ان يكون اللفظ موضوعا لمعنى بسيط لا لازم له ولا
التضمن الالتزام لجواز ان يكون اللفظ موضوعا لمعنى مركب لا لازم له ولا العكس لجواز ان يكون موضوعا

Copy… University

لمعنى بسيط له لا جزء وهو احلاف وكلام لا يسعه المقام واللفظ ان قصد بجزء منه الدلالة على جزء المعنى
فمركب هذا شروع في تقسيم اللفظ باعتبار التركيب والافراد وقدم تعريف المركب على المفرد لان التقابل
بينهما تقابل العدم والملكة والاعدام انما تعرف بملكاتها والمراد اللفظ الذي هو مورد القسمة اللفظ
الموضوع لمعنى وانما ترك هذا القيد اعتمادا على ما سبق في تقسيم الدلالة من الاشارة اليه اذ اعرفت
ذلك فالمركب انما يتحقق بامور اربعة الاول ان يكون للفظ جزء الثاني ان يكون لمعناه جزء الثالث ان يدل
جزء اللفظ على جزء معناه الرابع ان تكون هذه الدلالة مرادة فللمركب قسم واحد وللمفرد اربعة اقسام
تحصل من انتفاء كل من الامور الاربعة قسم منها وسياتي تفصيلها ان شاء الله تعالى والمراد بالقصد القصد
الجاري على قانون اللغة والا فلو قصد واحد براي زيد معنى للزم ان يكون مركبا والجزء ما ترتب
في المسموع ليخرج الفعل الدال بمادته على الحدث وبصيغته على الزمان وهو اعم من الحقيقي والعدمي
حتى يدخل فيه مثل اضرب ولما عرف المركب افاده التقسيم وهو لفظ قصد بجزء منه الدلالة على جزء
معناه اشتغل بتقسيمه لشدة ارتباط اقسامه به ولم يحتج الفصل الكثير بينه وبينها لو عرف المفرد
وبين اقسامه ولا الفصلان بين المركب واقسامه والمفرد واقسامه لو عقب التعريف بالتعريف
والتقسيم بالتقسيم فقال اما مركب تام اي يصح السكوت عليه كزيد قائم واضرب والمركب التام ينقسم
الى قسمين الاول ما افاده بقوله خبر ان احتمل الصدق والكذب اي يكون من شانه ان يصح في عرف اللغة
ان يوصف بانه صادق او كاذب سواء كان متصفا به في نفس الامر لا فلا يخرج ما علم صدقه او كذبه
ولا ما علم انتفاؤهما فيه عند مثبتي الواسطة عن الخبر فالخبر لفظ مركب تام يحتمل الصدق والكذب
والثاني قوله والا يحتمل الصدق والكذب فانشا فالانشا لفظ مركب تام لا يحتمل الصدق والكذب
وهو ينقسم الى قسمين الاول طلبي وهو انشا دل على طلب فعل او ترك دلالة اولية فان دل مع الاستعلا
فهو امر ان كان المطلوب فعلا ونهي ان كان تركا والا فهو مع التساوي التماس ومع الخضوع سؤال
ودعا وتقييد الدلالة بالاولية للتفرقة بين الاوامر والنواهي والاخبار الدالة على طلب الفعل
او الترك فان قولنا اطلب منك الفعل او الترك لا يدل اولا وبالذات على طلب الفعل او الترك بل
على الاخبار بالطلب والاخبار بالطلب دال على الطلب فدلالته على الطلب بواسطة دلالته على
الاخبار به ولا خراج غير الطلبي الدال على الطلب لا بالذات كقولك ليتني ابصرت زيدا او لعل الله
يحدث بعد ذلك امرا فانه يدل على طلب الفعل لكن لا بالذات بل بواسطة تمنيه او ترجيه والثاني غير
طلبي وهو انشا لا يدل على طلب الفعل دلالة اولية ويندرج فيه التمني والترجي والقسم والتعجب
والفاظ العقود على القول بانها انشا وقد ادرج فيه النداء والاستفهام وفيه ان النداء يدل
اولا وبالذات على طلب الاقبال والاستفهام يدل كذلك على طلب الفهم لطلب المتكلم او فهم المتكلم
والجميع افعال لا ينال فهم المتكلم ليس فعلا بحسب الحقيقة بل هو انفعال لانا نقول هو معدود في عرف
اللغة من الافعال العلمية وهو المعتبر في هذا المقام والا لم يكن افهم واعلم امرا ويختص
القسم الثاني باسم التنبيه لانه ينبه السامع على ما في ضمير المتكلم وما وقع في عبارة الفضول
ومختصر المنتهى من جعل التنبيه مرادفا للانشا فاصطلاح لم يسبق اليه وما فرع من الكلام في

تنبيهم

قسمي المركب التام بين ما اختلف فيه من اي القسمين هو فقال واختلف في صيغ العقود نحو
بعت واشتريت وطلقت واعتقت ولا خلاف في انها في اللغة اخبار وانها في الشرع تستعمل اخبارا
وانما الخلاف فيها اذا قصد بها حدوث الحكم فقيل هي انشا وهذا كلام الجمهور واحتجوا
على ذلك بوجوه اولها ما اشار اليه بقوله والاحتمال لها خارج وتقريره انها لو لم تكن انشا لكان
لها خارج تطابقه او لا تطابقه والتالي باطل اما الاول فلما عرفت من عدم الواسطة بين الخبر
والانشا واذا انتفى كونها انشا ثبت كونها خبرا والخبر لا بد له من نسبة خارجية واما الثانية
فللعلم بان بعت لا يدل على بيع اخر غير الذي وقع به وثانيها انها لو لم تكن انشا لو جرت فيه
خاصة الخبر وهو احتمال الصدق والكذب اما الشرطية فلما عرفت واما الاستثنائية فلانه لو حكم
عليه باحدهما كان خطا قطعا وهذا ما اشار اليه بقوله واحتمل الصدق والكذب فان قلت
لا يصح هذا الاستدلال لو اراد لا يلزم من انتفاء خاصة الشيء انتفاؤه لان الخاصة يجب اطرادها ولا يجب
انعكاسها قلنا هذه خاصة مساوية للخبر لان نقيضها وهو عدم احتمال الصدق والكذب خاصة
للانشا واذا كان احد النقيضين خاصة لاحد الضدين والاخر للاخر كان كل واحد من الخاصتين
مطردا ومنعكسا وسياتي نظير ذلك في العلامات المتعلقة بالحقيقة والمجاز ان شاء الله تعالى وثالثها
انها لو كانت خبرا كانت ماضية اما الملازمة فلوضع الصيغة له لغة واما انتفاء اللازم فلان
الماضي لا يقبل التعليق لانه توقيف امر على امر وانما يتصور فيما لم يقع فقوله ولم يقبل التعليق بيان
لبطلان اللازم وقيل اخبار عما في الذهن والالزام ملغى وما ذكر في بيان بطلانها غير صحيح اما
الاول فلانا لا نسلم انتفاء النسبة الخارجية وانتفاء خاصة الخبر التي هي احتمال الصدق والكذب
وانما يكون كذلك لو لم نجعل اخبارا عما في الذهن غايته انه لا يعرف مطابقته الا من جهة المخبر كما اذا
اخبر ان في ذهنه صورة كذا ولا يعرف بدليل خارجي واما الثالث فلانه ماض والتعليق معناه
انه شيء في ذهني تعليق الطلاق بكذا فالقابل للتعليق في الحقيقة هو ما في الذهن واللفظ اخبار عنه
واعلام به والفرق بين القولين دقيق وتحقيقه ان من الحقها بالانشا يقول ان بعت مثلا معناه حدوث
البيع بهذا اللفظ ومن الحقها بالاخبار يقول ان معناه حدوث البيع بما في الذهن من الانواع الذي
عبر عنه بهذا اللفظ والمركب ناقص هذا القسم الثاني من قسمي المركب وهو الذي لا يصح السكوت عليه
تقييدي ان كان احد الجزئين قيدا للاخر نحو غلام زيد ورجل فاضل وقائم في الدار او غيره ان
لم يكن كذلك نحو في الدار وان زيدا او لا اي وان لم يقصد بجزء منه الدلالة على جزء المعنى فمفرد
سواء لم يكن له جزء كهمزة الاستفهام او كان له جزء ولكن لا جزء لمعناه كلفظ الله تعالى او كان له جزء ولمعناه
جزء ولا يدل جزء لفظه على جزء معناه لكن الدلالة غير مقصودة كالحيوان الناطق علما لشخص انساني
وهو اي المفرد اما ان يستقل في الدلالة على معناه بان لا يحتاج الى ضميمة او لا ان استقل فمع
الدلالة بهيئته على احد الازمنة الثلاثة وقوله بهيئته نعني يكون بحيث كل ما وجدت هيئته التركيبية
في مادة موضوعة متصرف فيها فهم واحد من الازمنة الثلاثة التي هي الماضي والحال والاستقبال
مثلا هيئة نصر وهي المنتظمة من ثلاثة احرف متوالية اينما تحققت فهم الزمان الماضي بشرط ان يكون

Copy… University

عصفها في ضمن مادة موضوعه منحرف جيها فلا يرد النقض بنحو جشق فجر والا اى وان لم يدل ببنيته على احد الازمنة الثلاثة سوا اسقت دلالته على الزمان اولا ولكن دل لا بهيئته بل بمجموع اللفظ كصبوح لشرب الصباح او دل على زمان بنفسه لكن لا على احد الازمنة الثلاثة كمثل لزمان الفعل فاسم فالاسم لفظ مفرد مستقل لا يدل بهيئته على احد الازمنة وان لم يستقل في الدلالة على معناه بل يحتاج الى ضميمة ينضم اليه فحرف فالحرف لفظ مفرد غير مستقل في الدلالة على معناه فان قلت يبطل طرده وعكس تعريف الفعل بالافعال الناقصة فانها لا تدل على امر قائم بمرفوعها بل على نسبة شي لغير مدلولها الى موضوع ما ولذا قيل انها انما سميت افعالا ناقصة لا لانها على معان غير تامة اى لا يصح ان يخبر بها وحدها اولانها لا تفيد فائدة تامة بمرفوعاتها بخلاف سائر الافعال فلنختار ادراجها في الحروف كما ادرجها المنطقيون في الادوات حيث جعلوها رابطة زمانية يربط بها المحمول بالموضوع ولذلك قيل ان نظر النحاة فيها من حيث اللفظ نفسه لان مقصودهم تصحيح الالفاظ فلما وجدوا الافعال الناقصة تشارك ما عداها من الافعال التامة في كثير من العلامات والاحوال اللفظية جعلوها افعالا واما المنطقيون فوجدوا معانيها موافقة لمعاني الادوات في عدم صلاحية الاخبار بها وحدها فادرجوها في الادوات اونقول وهو الاحسن في الجواب ان كان مثلا يدل بمادته على الكون المنتسب الى فاعله فان كان المراد نسبة مطلق الكون كان من الافعال التامة وان كان المراد نسبة كون شي اليه كان من الافعال الناقصة فعلى هذا يكون المسند في كان زيد منطلقا هو كان ويكون الخبر قيدا له والى هذا اجنح جار الله في المفصل حيث لم يذكر المرفوع بكان في المرفوعات ادخالا له في باب الفاعل وانما بعد وعليه حد الفاعل اذ اجعل كان مسندا قال السمرقندي وظني ان هذا اقرب الى الصواب فان معاني مصادر هذه الافعال معان مستقلة بالمفهومية قطعا ولا ينافي ذلك كونها نسبا كما لا يخفى وهي جزء من معانيها قطعا للظهور ان معنى كان في كان زيد قائما يشتمل على معنى الكون مع زيادة هي نسبته له مع زمانه ولا يخفى ان الكون فيما صفة لزيد وثبوت القيام له صفة للقيام والظهر منه صار وان الاتصال الذي هو معنى مصدره غير ثبوت الخبر لاسمه قطعا وهو معنى مستقل بالمفهومية وجزء من معناه وايضا رجوع الى تقسيم اخر للمفرد باعتبار اخر واختصاص بعض الاقسام بالاسم لا يمنع تخصيص هذا التقسيم به لاشتراك الجميع في اكثر الاقسام ان اتحد معناه اى وحد المعنى الذي يقصد باللفظ ويستعمل هو فيه مفهوما واحدا حتى لو جرى فيه كثرة وتعدد كان باعتبار الذوات التي صدق عليها ذلك المفهوم فان الحيوان سوا اطلق على الانسان او على الفرس او على غيرهما لا يراد به الا الجسم النامي الحساس المتحرك بالارادة وان تشخص ذلك المعنى بحيث يمنع نفس تصوره من فرض الشركة فيه فجزئي يسمية له باسم مدلوله ويدخل فيه العلم وما كان الوضع فيه كليا والموضوع له مشخصا كالمضمرات واسما الاشارة والموصولات وان لم يتشخص اى لم يمنع نفس تصوره من فرض الشركة فيه فمتواطئ ان استوت افراده اذ يكون صدق هذا المعنى على تلك الافراد على السوية والا تستوى افراده بل كان صدقه عليها لا بالسوية فمشكك لانه يشكك الناظر في انه من المشترك او من المتواطئ لتفاوت افراده وتشاركها في معناه والتفاوت

قد يكون بالتقدم والتاخر كالوجود في الواجب والممكن وقد يكون بالاولوية وعدمها كالوجود ايضا فانه في الواجب اتم واقوى منه في الممكنات وقد يكون بالشدة والضعف كالبياض بالنسبة الى الثلج والعاج وان تعدد معناه اي وجد المفهوم من اللفظ متعددا والمقصود منه عند استعماله في احد المعاني غيره عند استعماله في المعنى الاخر فان وضع اللفظ لكل من تلك المعاني التي يستعمل فيها وضعا منفصلا فمشترك كالعين للباصرة وللذهب والا يكن كذلك فلا محالة يكون اللفظ موضوعا لمعنى اذ المفرد قسم من اللفظ الموضوع ثم انه استعمل في اخر فان اشتهر في الثاني وترك استعماله في المعنى الاول بحيث يتبادر منه المعنى الثاني عند الاطلاق فمنقول ينسب الى ناقله فان كان الناقل اهل العرف العام سمي منقولا عرفيا وان كان اهل الشرع سمي منقولا شرعيا وان كان اهل اصطلاح خاص سمي منقولا اصطلاحيا وقد يكون النقل لمناسبة وهو الاكثر ولغير مناسبة ويخص باسم المرتجل والا يشتهر في المعنى الثاني بل يستعمل تارة فيه وتارة في المعنى الاول فحقيقة في الاول ومجاز في الثاني وان تعدد اى اللفظ بقرينة قوله فان اتحد معناه وهذا تقسيم ثالث للمفرد باعتبار تعدده فمترادف اى يسمى هذا القسم من المفرد مترادفا كالغضنفر والاسد والترادف في الاصل التتابع ومنه الرديفان لليل والنهار والا يتحد المعنى بل كان متعددا كاللفظ فمتباين وقد يكون متفاصلة لا تجتمع كالسواد والبياض والانسان والفرس وقد يكون متواصلة يمكن اجتماعها اما بان يكون احد المتباينين اسما للذات والاخر صفة لها كالسيف والصارم فان السيف اسم للذات المعروفة سوا كانت كالة ام لا والصارم مدلوله شديد القطع فهما متباينان وقد يجتمعان في سيف قاطع او بان يكون احدهما صفة والاخرى صفة لها كالمتكلم والفصيح او بان يكون احدهما جزءا من مدلول الاخر كالحيوان والانسان او نحو ذلك وايضا تقسيم اخر للمفرد يكون مشتقا وغير مشتق وسيتبين معناهما قريبا انشاء الله تعالى وصفة وهي ما دل على ذات غير معينة باعتبار معنى معين كضارب وغير صفة وهو بخلافه كرجل

فصل والاشتقاق

في اللغة اخذ شق الشي وفي الاصطلاح له تعريفات بعضها باعتبار العلم واشهرها ما قال المبيدي ان تجد بين اللفظين تناسبا في المعنى والتركيب فترد احدهما الى الاخر وقد اعترض بان الاشتقاق لعلى نفس الوجدان بل الرد عند الوجدان وبعضها باعتبار العمل واقربها رد لفظ اسما كان او فعلا الى اخر كذلك لموافقته في حروفه الاصلية وبعيد الموافقة بكونها في الحروف لاخراج اللفظين المترادفين معنى كالمراد فين وبعيد الحروف بالاصلية لادخال المشتملين في الحروف الزائدة كجا لوجولان وقوله ومناسبة في المعنى لاخراج المتجانسين فان احدهما يوافق الاخر في حروفه الاصلية وعدل عن الموافقة في المعنى الى المناسبة فيه لانه يتبادر من الموافقة اتحاد المعنيين فيخرج منه الضارب من الضرب للزيادة والضرب من ضرب للنقصان فان العدول الى المناسبة يوقع في محذور اخر وهو دخول الاشتقاق الكبير نحو كما في تعريف الصغير الذي هو المراد هنا فلا اولا وقوع في المحذور اما لما قيل من ان الموافقة في الحروف الاصلية تشعر بالترتيب واما لان قوله رد

لفظ الى آخر ثم بالتفريع فان قلت ما الفرق بين الاشتقاق والعدل المعتبر في منع الصرف قلنا
المشهور ان العدل يعتبر فيه الاتحاد في المعنى وان اعتبر في الاشتقاق الاختلاف فيهما متباينان واما
فالاشتقاق اعم وكذا ان كان في العدل تغاير في المعنى كما صرح به ابن الحاجب في بعض مصنفاته لانه
اخذ صيغة من صيغة اخرى مع ان الاصل البقاء عليها والاشتقاق اعم من ذلك فالعدل قسم منه ولذلك
صح باشتقاق ثلاث من ثلاثة ثلاثة **ولابد من تغيير** في اللفظ تحقيقا وهو ظاهر وتقديرا كما في طلب من
الطلب فيقدر ان فتحة العين في الفعل غيرها في المصدر والتغيير اما بحرف واما بحركة وكل منهما اما بزيادة
واما بنقصانه ومع التركيب ثنائي وثلاثي ورباعي ترتقي الى خمسة عشر وذلك بان تضرب الزيادة والنقصان
في ثلاثة الحروف والحركة والمجموع منهما فيحصل ستة ثلاثة للزيادة وثلاثة للنقصان ثم تضرب الثلاثة الاولى
في الثلاثة الاخرى فيحصل تسعة وقد يشمل ذلك قوله **اما بزيادة حرف او حركة او كليهما** يعني
زيادة حرف فقط او حركة فقط وهذه ثلاثة اقسام **او نقصان احدهما فقط** يعني نقصان الحرف والحركة
او نقصان الحرف او نقصان الحركة والضمير في احدهما راجع الى الثلاثة الاقسام وهذه ايضا ثلاثة اقسام
او نقصان احدهما معه اي مع ثبوت احدها وهذا اشمل نقصان الحرف والحركة مع زيادتها ونقصانها
مع زيادة الحرف ونقصانها مع زيادة الحركة ونقصان الحرف مع زيادتها ونقصانه مع زيادته ونقصانه
مع زيادة الحركة ونقصانها مع زيادتها ونقصانها مع زيادة الحرف ونقصانها مع زيادتها وهذه
تسعة اقسام فما وقع التغيير فيه بواحد اربعة **كاذب** من الكذب بزيادة الحرف **ونصر** من
النصر بزيادة الحركة **وذهب** من الذهاب بنقصان الحرف **وسفر** اسم جمع من السفر بنقصان
الحركة **وما وقع التغيير فيه باثنين ستة** اقسام **مثل ضارب** من الضرب فانه وقع فيه بزيادة الحرف
والحركة **وصاهل** من الصهيل بزيادة الحرف وهو الالف ونقصانه وهو اليا **وعاد** من العدد
بزيادة الحرف ونقصان الحركة **وخذ** امر من الاخذ بزيادة حركة الخاء ونقص الفاء **وحذر** من
الحذر بزيادة الحركة وهي كسرة العين ونقصانها وهي فتحها **وجال** فعل ماض من الجولان بنقصان
الحرف اي جنسه وهو الالف والنون والحركة وهي حركة العين **وما وقع التغيير فيه بثلاثة**
اربعة اقسام **مثل راحم** من الرحمة فانه وقع فيه بزيادة الالف وكسرة الحاء ونقصان الهاء **وموعد** من
الوعد بزيادة الميم وكسرة العين ونقصان فتحة الفاء **وكال** من الكلال بزيادة الالف ونقصان الالف
وفتحة العين **وقبل** من القبول بزيادة كسرة العين ونقصان ضمها والواو **وما وقع فيه التغيير**
باربعة قسم واحد **مثل كامل** من الكمال فانه وقع بزيادة الالف وكسرة العين ونقصان الالف
وفتحها

مسئلة [illegible] معناه الحقيقي

اي في المعنى الذي وضع له المشتق
على الاول **اقوال الاول** وهو قول الجمهور **اشتراط بقاء المعنى** فلا يكون الضارب حقيقة
في غير المباشر للضرب **و** ثانيها وهو قول ابي علي وابي هاشم وابن سينا **عدمه** اي عدم اشتراط
البقا فيكون الضارب حقيقة ايضا لمن قد ضرب قبل وهو الان لا يضرب **و** ثالثها التفصيل
وهو عدم اشتراط البقا **في غير الممكن** بقاؤه كمتكلم ومخبر واشتراطه في ممكن البقا كقائم وصائم
وقول رابع للآمدي لم يذكره في المختصر وهو الوقف في هذه المذاهب كلها لعدم صحة شي منها عنده بحمل

من حين الاتفاق على انه حقيقة في المباشر ومجاز في المستقبل واما الماضي فمجاز على الاول وحقيقة على
الثاني وعلى الثالث ان كان لا يمكن بقاؤه احتج اهل المذهب **الاول** بانه لو كان حقيقة فيما انقضى
لما صح نفيه في الحال لكنه يصح نفيه في الحال فيصح مطلقا لصدق ليس بضارب في الحال لمن صدر
عنه ضرب ماض فيصدق ليس بضارب مطلقا لان المقيد اخص من المطلق وصدق الاخص
مستلزم لصدق الاعم وصحة النفي دليل المجاز والى هذا اشار بقوله **لصحة النفي مطلقا الصحيح في الحال**
والجواب ان قولك في الحال ان اردت انه ظرف للمنفي بمعنى انه يصدق في الحال انه ليس بضارب فهذا
ممنوع بل هو اول المسئلة وان اردت ان في الحال ظرف للمنفي كما ضارب بمعنى انه يصدق انه ليس بضارب
في الحال فهذا مسلم ولكنه لا يستلزم صدق انه ليس بضارب مطلقا لان الضارب في الحال اخص
من الضارب مطلقا ونفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم والى شقي الترديد اشار بقوله **ورد بالمنع او بعدم**
الاستلزام احتجوا ثانيا بانه لو صح الاطلاق حقيقة فيما مضى لصح فيما يستقبل لكنه لا يصح اتفاقا بيان
الملازمة انه يصح باعتبار ثبوته في الحال اتفاقا فقيده في الحال ان اعتبر في المصحح لم يصح الاطلاق
في الماضي وهو خلاف المفروض وان لم يعتبر صح في المستقبل والجواب انه لا يلزم من عدم اعتبار قيد
عدم اعتبار غيره وهنا قد اعتبر المشترك بين الماضي والحال وهو تحقق صدور الضرب عنه في
الماضي او في الحال والقائلون بالمذهب **الثاني** وهو عدم اشتراط البقا احتجوا اولا بقوله
لصحة الاطلاق ماضيا فلا يختلف اهل اللغة في صحة ضارب امس والاصل الاطلاق الحقيقة
وثانيا بان اشتراط بقاء المعنى يستلزم امتناع تحقق ما وضعه في مثل متكلم ومخبر مما لا يتصور حصول
بعض اجزائه الا بعد انقضاء بعض وذو الاجزاء لا يكون موجودا من دون وجود اجزائه كلها
فقبل حصول كلها لم يتحقق وبعده قد انقضى وهذا ما اشار اليه بقوله **والامتناع في مثل متكلم** والجواب
عن الاول منع كون صحة الاطلاق ماضيا ينفي الاشتراط لجواز ان يكون على جهة المجاز بدليل
اجماعهم على صحة ضارب غدا وهو مجاز اتفاقا وهذا ما اشار اليه بقوله **ورد بالمجاز لصحة الآتي**
وقد يدفع بان المجاز خلاف الاصل ولا يلزم من مجازيته ضارب غدا مجازيته ضارب امس اذ
قد يعتبر في كونه حقيقة من ثبت له الضرب وهو مشترك بين الماضي والحال وعن الثاني بمنع الاستلزام
لان المعتبر في مثل متكلم ومخبر المباشرة العرفية كما يقال في فعل الحال فلان يكتب القرآن ويمشي
من مكة الى المدينة ويراد به اجزاء من الماضي ومن المستقبل متصل بعضها ببعض لم يتخللها فصل
يعد عرفا تركا لذلك الفعل واعراضا عنه فالمتكلم والمخبر حقيقة لمن يكون مباشرا للكلام مباشرة عرفية
حتى لو انقطع كلامه بسعال او سعال قليل لم يخرج عن كونه متكلما حقيقة فالعقد لم يتبين على المشاحة
في امثال ذلك وهذا معنى قوله **ولا امتناع عرفا** واحتجاج اهل القول **الثالث** وهم المفصلون
ظاهر وهو جمع المشترطين للبقا في الممكن والنافي من دليل النافي في غيره

مسألة في اشتقاق اسم الفاعل

لغير ذي المعنى القائم به قولان فالمعتزلة ومن وافقهم قائلون بجواز اشتقاقه لشي حصل
ومعناه وهو الصفة المشتق هو منها لشي اخر والاشاعرة ومن وافقهم مانعون عن اشتقاقه
لغير من قام به الوصف والخلاف في مثل قائل وضارب واما نحو ضاحك وباك وقائم وقاعد فلا خلاف فيه

احتج المجيز اولاً بانه يثبت قائل وضارب لغير من قام به القتل والضرب وهو الفاعل مع ان القتل قائم بالمقتول لانه الاثر الحاصل فيه واجيب بمنع كون المعنى هو ما ذكر المعنى الاثر الحاصل في المفعول بل هو ما يراد به التاثير وهو قائم بالفاعل ضرورة حصول الاثر عنه قبل التاثير نفس الاثر والا كان حادثا او قديما والاول يستلزم التسلسل لافتقاره الى تاثير اخر زائد عليه والثاني يستلزم قدم الاثر لانه لا يتخلف عنه فيكون قائما بالفاعل لانه تعالى عن سلم قيام الاثر بالمفعول فيستحيل قيام العرض بمحلين واجيب بانه تشكيك في ضروري فلا يسمع للعلم الضروري بان التاثير غير الاثر وباختيار الاول قوله يستلزم التسلسل قلنا لم انما يستلزمه لو احتاج التاثير الى تاثير اخر زائد عليه وهو ممنوع لجواز ان يكون التاثير عدميا والاعدام لا تعلل وثانيا بانه اطلق الخالق على الله باعتبار معنى وهو الخلق واطلق المخلوق والا لكن المخلوق بلا اثر غيره وليس الا التاثير فان اختير حدوثه تسلسل او اختير قدمه قدم العالم اذ لا يتصور تاثير ولا اثر لحصول المائع لاستحقاق اسم الفاعل لمفردي المعنى بقوله الاستقراء يعني انا تتبعنا لغة العرب فحصل لنا جزم قطعي بذلك كوجوب رفع الفاعل والخلق الذي اورده الاولون امر اعتباري لا وجود له في الاعيان ونحن لا نشترط ان يكون المعنى الذي يشتق منه اسم الفاعل وجوديا حتى يرد ما ذكروه بل يكتفى باعتبار العقل له وتمييزه اياه ولا نريد بالقيام الا الاختصاص الناعت فلا يلزم ان يكون صفة حقيقية متقررة فيلزم ان يكون القديم محلا للحوادث

فصل الترادف

وقد عرفتم في اللغة عند الاكثر الاستقراء وذلك نحو قعود وجلوس للهيئة المخصوصة وبشر وبحتر للقصير وصلهب وشوذب للطويل وخالف في جواز وقوعه ثعلب وابن فارس قالوا وما يظن من المترادف فمن المتباين بالنظر الحاصل الاشتقاق وسلب الظن اطلاقهما على ذات واحدة كالحنطة والقمح فالحنطة اسم الذات والقمح صفة له يقال قامحت الناقة اذا رفعت راسها سمي به هذا الحب لانه ارفع الحبوب وكالاسد والليث فان الاسد اسم الذات والليث صفة له بمعنى كثرة الفساد يقال لاث يلوث اذا اكثر الفساد وكالانسان والبشر فان الانسان موضوع له باعتبار الانس او النسيان والبشر باعتبار بادي البشرة وكالخمر والراح لتغطية العقل والاراحة وهما من باب صفة الذات وكالناطق والفصيح من باب صفة الذات وصفة صفتها وكالناطق عند بعض ترك المعقولات والفصيح من باب جزء الذات وصفة صفتها وغير ذلك كثير وهذه تكلفات بعيدة لم يقم عليها دليل ولا يمكن اجراؤها في جميع المواضع قالوا لو وقع المترادف للزم العبث واللازم باطل اما الشرطية فلان واحدا كاف في الافهام فلا فائدة لوضع الاخر واما الاستثنائية فظاهرة والجواب منع الملازمة وانما يلزم ذلك لو كانت الفائدة منحصرة في افهام المعنى وليس كذلك اذ التوسعة فائدة تقصد اليها لوجوه منها كثرة الذرائع في المقصود فيكون افضى اليه ومنها تيسير النظم والنثر اذ قد يصلح احدهما للقافية والفاصلة دون الاخر وغير ذلك وان سلم انحصار الفائدة في الافهام فلا نسلم كفاية واحد فيه لجواز ان يعلم احد القبيلين احد الاسمين والاخر الاخر من غير شعور كل بوضع الاخر ثم يشتهر الوضعان والى هذا القول وشبهته وجوابها اشار بقوله والتوكيد تبع المترادف والحد والمحدود في الاصح وزعم قوم انهما مترادفان ولذلك قالوا انما الحد الا تبديل

لفظ بلفظ اجلى وليس بمستقيم اذ الحد يدل على المفردات باوضاع متعددة بخلاف المحدود ولا يرادف ايضا في نحو عطشان نطشان وحسن بسن وذهب قوم الى انهما من قبيل المرادف وليس بمستقيم لان التابع فيهما لا ينفرد ولو افرد لم يدل على شيء بخلاف المتبوع

فصل والمشترك

وقد عرفته ايضا فيه اقوال اولها وهو قول الاكثر انه واقع مطلقا وثانيها انه غير واقع في الكتاب وثالثها انه غير واقع فيه وفي السنة ورابعها انه واجب الوقوع وخامسها انه ممتنع مطلقا وهو قول ثعلب وابي زيد البلخي والابهري وسادسها انه ممتنع بين النقيضين وهو قول الرازي وقد اشار في المختصر الى هذه الاقوال كلها وحججها وشبهها وما يرد عليها على هذا الترتيب فالى الاول اشار بقوله والاصح انه واقع للاستقراء اي تتبع كلام العرب كالعين والقرء والجون وعسعس وغير ذلك مما لا يحصى ومن تتبع كتب اللغة علمه علما ضروريا والى الثاني والثالث بقوله وفي الكتاب والسنة يعني ان الاصح وقوع المشترك في الكتاب والسنة وقد منعه قوم في الكتاب وقوم فيه وفي السنة كما عرفت قالوا لو وقع فاما ان يقع مبينا او لا وكلاهما باطل اما الاول فلاستلزامه التطويل بلا فائدة لامكان بيانه بمفرد لا يحتاج الى البيان فلا يطول واما الثاني فلعدم الفائدة وحاصله لزوم ما لا حاجة اليه او ما لا يفيد وكلاهما نقص يجب تنزيه الكتاب والسنة عنه والجواب باختيار الاول ولا نسلم لزوم التطويل بلا فائدة اذ ربما نفع بالمجموع كعين جارية ولو جيء باحدهما لم يعلم المراد او لاحتمال الابهام ثم التفسير على زيادة بلاغة كما قرر علماء المعاني وباختيار الثاني ولا نسلم انه المقصود من كل اللفظ العام التفصيلي بل قد يقصد التعريف الاجمالي كما يقصد التعريف التفصيلي بدليل اسماء الاجناس والى ما ذكرنا اشار بقوله كاسماء الاجناس فلا يرد انه ان يرتبط الا فائدة والا لم يفد والى القول الرابع بقوله لا واجب واحتج القائلون بالوجوب بان المعاني موجودات مجردة ومادية ومعدومات ممكنة وممتنعة وانها غير متناهية وايضا من جملتها الاعداد وهي معان غير متناهية والالفاظ متناهية لتركبها من الحروف المتناهية نعم بعضها الى بعض مرات متناهية فاذا وزعت المتناهي على غير المتناهي كان الموضوع له متناهيا فيجب الاشتراك والا بقي اكثر المعاني بغير لفظ وهو محل نقض الواضع الذي هو تفهيم المعاني والجواب انا لا نسلم ان المعاني غير متناهية لان حصول ما لا نهاية له في الوجود محال ولا حاجة بنا الى الوضع لغيره واما الاعداد فالداخل منها في الوجود متناه ولا نسلم ايضا ان الالفاظ متناهية لامكان تركيب كل حرف مع اخر مع الاحتمال في الهيئات الى ما لا نهاية له واسندنا بالعدد لعدم تناهيها مع تركبها من اثني عشر اسما والى ما ذكرنا اشار بقوله وتناهي الالفاظ لا يقدم بل اما ان يتناهيا معا وهو الجواب الاول او لا يتناهيا معا وهو الجواب الثاني وان سلم ان الالفاظ متناهية والمعاني غير متناهية فالمقصود بالوضع متناه فلا يجب الاشتراك او الاخلال وذلك لان الوضع للمعاني فرع عن تصورها والقصد اليها وتصور ما لا يتناهى محال ولا يكون الا لفائدة تخاطب الناس بها وهو موقوف على تصورهم ايضا فلا يرد نفي الاستحالة اذا قيل بان الواضع هو الله والى القول الخامس والسادس بقوله لا ممتنع مطلقا سواء كان اللفظ المشترك موضوعا لامرين متناقضين ومثلوا بالقبر اذا اوض

وضعه للكل من المثنا فضلا لو صح او كان موضوعا لغيرها كالقرء ولا يمتنع بين النقيضين مطلقا
احتج المانعون مطلقا بان المقصود من الوضع تفهيم المعاني ووضع الالفاظ المشتركة مخل بالمقصود
لخفا القرائن قالوا وما يظن به الاشتراك فاما حقيقة ومجاز بان تكون موضوعا لاحدهما واستعمل في
الاخر واشتهر فاشتبه الحقيقي بالمجازي وظن انه مشترك بينهما واما متواطي لكونه موضوعا للقدر
المشترك بينهما فاستعمل فيهما باعتباره فظن ذلك والجواب لا نسلم ان الفهم التفصيلي لا يحصل مع الاشتراك
لحصول المقصود بالقرائن مفصلا كما نراه في الالفاظ المشتركة المستعملة مع القرائن الحالية او المقالية
التي يفهم منها المقصود تفصيلا سلمنا فلا نسلم انحصار المقصود في الفهم التفصيلي بل قد يقصد الاجمالي
بدليل اسما الاجناس فانها لا تدل على تفاصيل ماهيتها ولا يقصد بها ذلك بل يفهم منها امر مجمل على سبيل
انها موضوعة للحقائق بقيد الوحدة او لها من حيث هي لكنها تطلق على فرد منها باعتبار اسمائها
والى الشبهة وجوابها اشار بقوله والاخلال بالفهم ممنوع كاسما الاجناس واحتج المانعون لوقوع
المشترك بين النقيضين بانه لو جاز وضع لفظ لهما للزم العبث اذ لم يفد سماعه غير التردد بينهما
وهو حاصل لعدم الخلو عن احدهما واجيب بانه ممنوع لحصول الفائدة بانحصار التردد بين امرين
وان سلم لزوم العبث لم يلزم من واضعين يضعه احدهما لاحدهما بخصوصه والاخر للاخر بخصوصه
انما ينفي نوعا مخصوصا من المشترك وهو ما كان من واضع واحد وهو لا ينفي ما ادعيناه من وجود
مطلق المشترك واعلم انه ذكر في جمع الجوامع قولا سادسا وهو انه جائز غير واقع وعزاه الى
ثعلب والابهري والبلخي وجعل نفيه عن الكتاب والسنة من نفي الوقوع لا الجواز ومن تتبع
احتجاجاتهم علم انهم ينفون الجواز وقد صرح العلامة في شرحه على مختصر المنتهى بان القول الثاني فيه
للمانعين **مسئلة** اختلف في المشترك هل يجوز اطلاقه على الكل من معنييه او معانيه الجمع
بينها او بينهما كقرء وعين بخلاف صيغة افعل للامر والتهديد على فرض كونها حقيقة فيهما فانه لا يمكن
جمعها وتحرير محل النزاع انه هل يصح ان يراد باللفظ المشترك في استعمال واحد كل واحد من معنييه او
معانيه بان يتعلق النسبة بكل واحد لا بالمجموع من حيث هو مجموع بان يقال رايت العين ويراد الباصرة
والجارية وغيرها وفي الدار الجون اي الاسود والابيض واقرأت هند اي حاضت وطهرت وفيه
ستة اقوال الاول وهو المنصور بالله والشافعي وابي علي وقاضي القضاة والقاضي جعفر والشيخ الحسن
وهو قول الاكثر انه يجوز اطلاقه على كل واحد من معنييه او معانيه حقيقة لا مجازا
فيحمل المشترك اذا ورد بلا قرينة عليه اي على الكل من معانيه لانه ظاهر في الكل ولا يحمل على واحد
خاصة الا بقرينة وهذا اعني عموم المشترك فالعام على هذا القول قسمان قسم متفق الحقيقة و
مختلف الحقيقة وهذا التفريع لاصحابنا والشافعي وبعض اهل هذا القول يذهب الى ان المشترك
حقيقة في الكل من غير ظهور فيه لاحتمال ان يراد به واحد او كل واحد وهو عندي ارجح القو
الثاني قوله وقيل لا يصح اطلاقه على الكل لا بحسب الارادة ولا بحسب اللغة لا حقيقة ولا مجازا
وهو قول ابي عبد الله وابي هاشم وابي الحسن الكرخي القول الثالث ما افاده بقوله وقيل يصح ارادة
لا لغة اي يصح ان يراد الكل عقلا ولا مانع من قصده كما زعم المانع ان الدليل قائم على امتناعه لكن

اللغة منعت عنه حقيقة ومجازا ولو لا منعها لم يمتنع غيرها وهذا قول الامام يحيى وابي الحسين البصري
وابي حامد الغزالي والرازي القول الرابع قوله وقيل يجوز اطلاقه على كلها وضع له مجازا لا حقيقة
وهو قول جمهور المتاخرين فهذه اربعة مذاهب احتج الاولون بقوله لنا انه وضع لكل واحد
من المعاني من غير تقييد بالانفراد عن الاخر ولا بالاجتماع معه فلم يستعمل لغير ما وضع له وتحقيقه ان
المعنى الموضوع له المستعمل فيه اللفظ هو كل من المعنيين لا بشرط ان يكون وحده ولا بشرط ان يكون لا
وحده على ما هو شان الماهية بلا شرط شي وهذا المعنى متحقق في حال الانفراد وفي حال الاجتماع فاستعمال
اللفظ المشترك في المعنى حال الاجتماع بالاخر استعمال له في نفس الموضوع له كحال الانفراد فالموضوع له
لم يقيد بانفراد عن شي ولا باجتماع به واحتجوا ثانيا بانه وقع استعمال المشترك في معنييه في نحو
قوله تعالى ان الله وملئكته يصلون على النبي ووجه الدلالة ان لفظ الصلوة مشترك بين المغفرة
والاستغفار لتبادرهما عند الاطلاق وقد استعملت فيهما دفعة واحدة لاسنادها الى الله تعالى والى
الملئكة ومن المعلوم ان الصادر من الله تعالى هو المغفرة لا الاستغفار ومن الملئكة الاستغفار لا المغفرة
والاصل في الاستعمال الحقيقة ولا يعدل عن الاصل الا بدليل ولا يرد انها مستعملة في الاعتنا باظهار
الشرف وهو مشترك بين المغفرة والاستغفار ولا انه حذف الخبر من الاول وان الاصل ان الله
يصلي والملئكة يصلون لان الحذف خلاف الاصل ايضا احتج المانع لاستعمال المشترك في الجميع اما حقيقة
فانه ان لم يوضع للمجموع لم يجز استعماله فيه لانه استعمال اللفظ في غير ما وضع له وان وضع له كان استعماله
فيه استعمالا له في بعض معانيه وهو خلاف المدعى والجواب انا نختار انه لم يوضع للمجموع ولا نسلم
عدم الجواز اي جواز الاستعمال في الجميع على الوضع للمجموع لتناول الوضع لكل واحد في ذلك لانا
لا نريد ان يكون المجموع مناط الحكم ومتعلق الاثبات والنفي فيحتاج الى الوضع له بل نريد ان كل واحد
مناط الحكم ومتعلق الاثبات والنفي كما عرفت وفرق ما بين الجمع والمجموع فرق ما بين الكل الافرادي
والكل المجموعي وهو مشهور ويوضحه انه يصح كل فرد تشبعه هذه الدار ولا يصح كل الافراد ويصح
كل الافراد يرفع هذا الحجر ولا يصح كل فرد واما مجازا فبان استعماله في المعاني على ان يكون كل منها
مرادا باللفظ ومناط الحكم بطريق المجاز لا يتصور الا بان يكون بين المعنيين مثلا علاقة فيراد
احدهما على انه نفس الموضوع له والاخر على انه مناسب للموضوع له لعلاقة وهذا جمع بين الحقيقة
والمجاز اذ لو اريد كل واحد على انه نفس الموضوع له لكان حقيقة لا مجازا والتقدير بخلافه ولو
اريد كل واحد على انه مناسب للموضوع له لكان مجازا لا حقيقة وذلك اما ان يكون باستعمال اللفظ
في معنى مجازي بينهما ولهما لانهما من افراده وقد عرفت انه ليس من محل النزاع واما باستعماله في
كل واحد منها على انه معنى مجازي بالاستعمال واستعمال اللفظ في معنيين مجازيين باطل بالاتفاق
احتج المانعون لاستعمال المشترك في الجميع بحسب اللغة فقط بانه لو استعمل في كل من معنييه او
معانيه والتقدير ان معناه هذا وحده وهذا وحده لزم ان يكون كل منهما وحده والا لم يكن معناه
وليس وحده والا لم يكن مستعملا في الجميع والجواب انا اعتبرنا الوحدة وجعلناها جزءا من المعنى
الموضوع له اللفظ ولو سلم فلا نسلم كون قيد الوحدة جزء المعنى الموضوع للجواز الاستعمال في المعنيين

فبال الواضع عند وضعه اللفظ الاخر ولا يعتبه اتفاد اعنه ولا احتاجا به احتج القائلون بجواز اطلاقه على كل من معانيه مجازا لا حقيقة بانه يسبق الى الفهم من المشترك اذا اطلق احدها على البدل بان يراد هذا او ذاك ولا يسبق منه الجميع بان يراد هذا وذاك والسبق الى الفهم علامة الحقيقة وعدمه علامة المجاز والجواب انا لا نسلم سبق احدهما اى احد المعنيين من اطلاق المشترك على البدل اى من غير تعيين احدهما بل ربما يدعى سبقهما على ما ذكر في تفريع المذهب الاول وان سلم سبق احدهما لا على التعيين كان الاشتراك معنويا لا لفظيا على ان القول بكونه مجازا عند الاستعمال في الجميع مشكل لان كلا منها بعض الموضوع له وقد سبق فيه ما عرفت وههنا قول خامس وهو انه قد اختير ان يراد بالمشترك المعنيان في السلب اى النفي بخلاف الاثبات نحو لا عين عندي يجوز ان يراد به الجارية والذهب بخلاف عندي عين وذلك لان زيادة النفي على الاثبات معهودة في اللغة كعموم النكرة المنفية دون المثبتة وسادس وهو انه اختير ان يراد به الجميع في الجمع خاصة كقولك عندي عيون وتريد به جارية وباصرة وذهبا لا المفرد واما المثنى فحكمه حكم الجمع كما صرح به الاسنوي وذلك لان الجمع متعدد في التقدير بخلاف المفرد والرد بينا السلب والايجاب في الجمع والافراد ضعف لان النفي انما هو للمعنى المستفاد عند الاثبات والجمع لا يفيد التعدد الا للمعنى المستفاد من المفرد فان افادة المفرد افادة الجمع والا فلا والخلاف في صحة تثنيته اى المشترك باعتبار معنييه وفي جمعه باعتبار معانيه يتفرع عندنا الاكثر على الخلاف في المفرد فمن اجازه فيه اجازه فيهما ومن منعه فيه منعه فيهما هكذا في مختصر المنتهى والفصول وجمع الجوامع قال الرضي في شرح الكافية وعند المصنف تردد في جواز تثنية الاسم المشترك وجمعه باعتبار معانيه المختلفة منع من جوازه ذلك في شرح الحاجبية لانه لم يوجد مثله في كلامهم مع الاستقراء وجوزه مع الشذوذ في شرح المفصل وذهب الجزولي والمالكي والاندلسي الى جواز مثله قال الاندلسي يقال العينان في عين الشمس وعين الميزان فهم يتعرضون في التثنية والجمع الاتفاق في اللفظ دون المعنى فهذا المعنى قريب من مذهب الشافعي وهو ان الاسماء المشتركة اذا وقعت بلفظ العموم نحو قولك الاقراء حكمها كذا او في موضع العموم كالنكرة في غير الموجب نحو ما رايت عينا فانها تعم في مدلولاتها المختلفة مثل الفاظ العموم سوا هذا كلامه وهو قريب الى موافقة ما حكي عن الاكثرين ان الاختلاف في التثنية والجمع مبني على الخلاف في المفرد ووصفه بالقرب من مذهب الشافعي لعدم التصريح منهم بالجواز في المفرد وعمل ان تروى ما حكي عن الاول من عدم ابتناء الخلاف على الخلاف وهو وجه القرب الموافقة في غير المفرد

فصل في تعريف الحقيقة والمجاز وبيان اقسامهما واحكامهما

اللفظ كالجنس شامل للكلام والكلمة المستعمل خرج به المهمل وما وضع ولم يستعمل فانه لا يسمى حقيقة ولا مجازا فيما وضع له اى في معنى وضع له من حيث انه وضع له فخرج الغلط كوجه هذا الفرس مشيرا الى كتاب وخرج المجاز لانه وان كان موضوعا بالوضع النوعي والمراد بالوضع اذا اطلق ما قدمناه في بيانه واسقط عن التعريف قيد في اصطلاح التخاطب مع انه يخرج المجاز المستعمل فيما وضع له في اصطلاح غير اصطلاح التخاطب كالصلوة اذا استعملها المخاطب بعرف الشرع

في الدعاء العلاقة فانها تكون مجازا لاستعمالها في غير ما وضعت له في الشرع وان كانت مستعملة فيما وضعت له في اللغة لاعتبار قيد الحيثية المشهورة في التعريف على ان التعريف معه من دون ملاحظة قيد الحيثية غير مانع ايضا لجواز ان يكون لفظ موضوعا لمعنيين في اصطلاح التخاطب ويستعمل في احدهما لا من جهة انه موضوع له بل من جهة العلاقة بالمعنى الاخر فانه مجاز مع انه مستعمل فيما وضع له في اصطلاح التخاطب وخروجه مع ملاحظة قيد الحيثية لا يخفى فما صدق عليه ما ذكره حقيقة في الاصطلاح وهي في اللغة فعيل بمعنى فاعل من حق الشيء اذا ثبت او بمعنى مفعول من حققت الشيء اذا اثبته نقل الى اللفظ الثابت او المثبت في مكانه الاصلي والتاء فيها للنقل من الوصفية الى الاسمية ومعنى كونها للنقل انها علامة على كون لفظ الحقيقة غالبا غير محتاج الى الموصوف فلا حاجة الى ما قيل هذا على الثاني ظاهر لاستواء المذكر والمؤنث فيه واما على الاول فباعتبار ان يجعل وصفا للمذكر لا المؤنث لعدم استوائهما فيه واللفظ المستعمل في غير ما وضع له وقد عرفت فوائد القيود وعدم الاحتياج الى زيادة في اصطلاح التخاطب وقوله لعلاقة يخرج الغلط وقوله مع قرينة عدم ارادته يخرج الكناية لانها لفظ مستعمل في غير ما وضع له مع جواز ارادته مجاز اي يسمى باصطلاح عليه ذلك مجازا اي في الاصطلاح والمجاز في اللغة مفعل من جاز المكان يجوزه اذا تعداه نقل الى اللفظ الجائز اى المتعدي مكانه الاصلي او اللفظ المجوز به على معنى انهم جازوا به مكانه الاصلي وكل واحد منهما اى من الحقيقة والمجاز ينقسم الى اربعة اقسام لغوي وشرعي وعرفي خاص سمي باقله عن المعنى اللغوي وحص بغير الشارع او عرفي عام لا يسمى باقله اما الحقيقة فلان واضعها ان كان واضع اللغة فهي لغوية كالاسد للسبع وان كان الشارع فشرعية كالصلوة المنقولة من الدعاء للعبادة المخصوصة والا فعرفية عامة كالدابة فانها لما يدب كالانسان فخصصها العرف بذوات الاربع وهجر المعنى الاول ولا يستعمل فيه كما في ما يدب الا بقرينة او عرفية خاصة كمصطلحي اهل كل علم واهل كل صناعة واما المجاز فلان اللفظ ان كان مستعملا في غير ما وضع له لغة فهو لغوي كالاسد للرجل الشجاع او شرعا فهو شرعي كالصلوة في الدعاء او في العرف العام كالدابة لكل ما يدب فهو عرفي عام او في العرف الخاص فهو عرفي خاص كمصطلحات اهل الصناعات والعلوم اذا استعملوا شيئا منها فيما يناسب معناه عندهم

مسئلة واتفقوا على ان الحقيقة اللغوية والعرفية عامة او خاصة ثابتات والمجاز ونحو الشرعية ايضا وهو قول الجمهور خلافا للقاضي ابي بكر الباقلاني واعلم انه لا نزاع في ان الالفاظ المتداولة على لسان اهل الشرع المستعملة في غير معانيها اللغوية قد صارت حقائق فيها انما النزاع في ان ذلك بوضع الشارع وتعيينه اياها بحيث تدل على تلك المعاني بلا قرينة فتكون حقائق شرعية كما هو مذهبنا او بغلبتها في تلك المعاني في لسان اهل الشرع والشارع انما استعملها فيها مجازا بمعونة القرائن فتكون حقائق عرفية خاصة لا شرعية وهو مذهب القاضي فاذا وقعت مجردة عن القرائن في كلام اهل الكلام والفقه والاصول ومن يخاطب باصطلاحهم تحمل على المعاني الشرعية وفاقا واما في كلام الشارع فتحمل عليها عندنا وعلى معانيها اللغوية عند الباقلاني احتج الجمهور بقوله لنا القطع بالتبادر الشرعية من اطلاق الصلوة والزكوة والصوم والحج بمعنى انه يسبق من هذه الالفاظ

الى الفهم عند اطلاقها معانيها الشرعيه التي هي الركعات المخصوصة بما فيها من الاقوال والهيات
واداء مال مخصوص في امساك مخصوص وقصد مخصوص على اوجه مخصوصة بعد ان كانت للدعاء والنما
والامساك والقصد المطلقين وذلك علامة الحقيقه واورد عليه انه لا يلزم من سبق المعاني الشرعيه
عند الاطلاق سوى ان الحقائق الشرعيه لحوار صيرورتها بالغلبه حقائق عرفيه خاصه اي في عرف اهل
الشرع وان لم تكن حقائق شرعيه اي بوضع الشارع واجيب بانه لا ريب في ان هذه المعاني المخصوصه
لا يعرفها اهل اللغه وان الشارع قصد الى تعريف المكلفين اياها ولم يكن الا بهذه الاسما وهو مجرد
عن لازم المجاز الذي هو القرينه قطعا والا لنقل لا مثلها ولا نعني بنقلها الا ذلك ولاجله تبادرت
من كلام الشارع احتج القاضي ابو بكر ومن تبعه اولا بانها لو نقلها الشارع الى غير معانيها اللغويه
لفهمها المكلف لان الفهم شرط التكليف ولو وقع التفهيم لنقل الينا لانا مكلفون مثلهم والنقل اما متواتر
ولم يوجد او احادي ولا يفيد العلم والجواب انها فهمت لهم ولنا بالترديد وبالقراين كالاطفال يتعلمون
اللغات من غير ان يصرح معهم بوضع اللفظ للمعنى وهذا ما اشار اليه بقوله والتفهيم بالقراين واحتج
ثانيا بما افاده بقوله وبانها اي الحقائق الشرعيه لو وقعت لكانت غير عربيه لان المفروض
ان العرب لم يضعوها ولو كانت غير عربيه للزم ان لا يكون القران عربيا لان اشتمال القران عليها
يعني غير عربيه ما بعضه خاصة عربي لا يكون كله عربيا وقد قال تعالى انا انزلناه قرانا عربيا
قلنا في الجواب ليس كله عربيا بل هو ممنوع والضمير في انا انزلناه للسوره لا للقران وليس
في السوره شيء من هذه الالفاظ قالوا السوره بعض القران وبعض القران لا يكون قرانا قلنا
لا نسلم عدم صدق الشيء على البعض منه دائما وانما يلزم لو لم يكن اسم الشيء كالماء والعسل ومثلهما
القران مما اي مفهوم كلي يصدق على الجمله وعلى اي بعض منها ولذلك لو حلف لا يقرا القران حنث
بقراءة ايه وصح ان يقال هذه الايه قران وبعض قران بالاعتبارين بخلاف المائه والرغيف ولا نسلم
ان القران كله عربي ولا يلزم من كونها في القران امتناع كونه عربيا فقد يطلق العربي ولو مجازا على
ما هو الكثر اي عربي كشعر فيه فارسي وعربي فانه ينسب الى ما غلب فيه منهما واطلاق العربي على
القران لا يستلزم كونه حقيقه فيه غايته ان يقال الاصل في الاطلاق الحقيقه لكن المجاز قد
يرتكب لما ذكرنا من الدليل على كونها حقائق شرعيه وتوقف الامدي في الوقوع وعدمه لتعارض
الادلة عنده فلم يختر شيئا واعلم انها قد اختلفت الكتب في نقل المذاهب في هذه المسئلة فقال
الامام يحيى في معياره في وقوع الشرعيه اربعه مذاهب اولها نفيه وعزاه الى بعض المرجيه
والى بكر الباقلاني وثانيها انها باقيه على افادة معانيها اللغويه مع زياده امور اشترطها الشرع
فالصلوة مفيده للدعاء بشروط هي الركوع والسجود ونحوهما وعزاه الى ابي حامد الغزالي واختاره
لنفسه ونقله عن ابي حامد مخالف لكلامه في المستصفى لان كلامه فيه لا يخالف الجماهير وثالثها
انها مجازات استعملت فيما ناسب معانيها اللغويه وعزاه الى الرازي ورابعها انها منقوله عن
معانيها اللغويه الى معانيها الشرعيه وعزاه الى جماهير ائمة الزيديه والمعتزله والفقها وفي الحواشي
وفي وعد بلا انه مذاهب النفي والاثبات والثالث وهو اختياره انها مجازات وفي جمع الجوامع

والحاصل من المحصول وتحرير

بلا انه مذاهب نفي الامكان ونفي الوقوع والوقوع واختاره وعزاه الى ابي اسحق الشيرازي
والجويني والرازي وابن الحاجب وعزوه هذا الى الرازي يخالف اختياره في المحصول انها مجازات
وهذه كلها ترجع الى ما ذكرناه من القولين لان الثاني والثالث مما حكاه الامام يحيى يرجعان الى
نفيها ان كانت الشروط خارجه كما هو الظاهر والا رجع الثاني الى الرابع وهكذا الكلام في
عبارة المحصول وجمع الجوامع بل يخرج من عبارة جمع الجوامع قول ثالث هو نفي الامكان وهو
لمن يقول ان بين اللفظ ومعناه مناسبه طبيعيه وبطلانه ظاهر ولم يذكر ابو الحسين في المعتمد
غير القولين وعزى الاثبات الى المعتزله والفقها والنفي الى قوم من المرجيه ولكنه قال ان بعض
عللهم تدل على انهم احالوا ذلك وبعضها على انهم منعوه فهو يشير الى مثل ما في جمع الجوامع ثم اعلم
ان الشرعيه قسمان فرعيه وهي المنقوله الى فروع الدين ودينيه وهي المنقوله الى اصول الدين
كالايمان والكفر والفسق ومومن وكافر وفاسق وبعض المثبتين للشرعيه يقتصرون على
الفرعيه وهم جمهور الاشعريه والمختار وقوع الدينيه ايضا وهو قول اكثر الزيديه والمعتزله وبعض
الفقها والجماهير من السلف قال ابن حجر في مقدمة فتح الباري عن البخاري كتبت عن الف
وثمانين نفسا ليس فيهم الا صاحب حديث وقال ايضا لم اكتب الا عمن قال الايمان قول وعمل
وذلك لان المومن لغة المصدق قال تعالى وما انت بمومن لنا وشرعا المطيع اي فاعل الطاعات
ومجتنب المقبحات مع التصديق وكذا الايمان في اللغه التصديق وفي الشرع فعل الطاعات
واجتناب المقبحات معه وذلك لقوله تعالى انما المومنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم
واذا تليت عليهم اياته زادتهم ايمانا وعلى ربهم يتوكلون الذين يقيمون الصلوة ومما رزقناهم
ينفقون اولئك هم المومنون حقا لهم درجات عند ربهم ومغفرة ورزق كريم دلت الايات
على ان المومنين هم فاعلو الطاعات وتاركوا المقبحات ودلت باولها واخرها على ان هذا الوصف
مقصور عليهم لا يتعداهم الى غيرهم وهو المطلوب وغيرها كقوله تعالى وبشر المومنين بان لهم
من الله فضلا كبيرا وقوله وسوف يوتي الله المومنين اجرا عظيما وقوله وبشر الذين امنوا ان
لهم قدم صدق عند ربهم بشر بها كل مومن ولو كان الايمان التصديق لكان الفاسق مومنا
داخلا في هذه البشارات فيسقط عن نفسه التحفظ عن المعاصي والاجماع مانع من ذلك
وقوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلوتكم الى بيت المقدس وذلك لان الايه نزلت
بعد تحويل القبله فعالوهم اضاعة الصلوات التي كانت اليه وقوله تعالى انما المومنون الذين
امنوا بالله ورسوله واذا كانوا معه على امر جامع لم يذهبوا حتى يستاذنوه الى اخرها ولان
المومن لا يخزى في الاخرة بدليل قوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه والفاسق
يخزى لقوله تعالى في المحاربين ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم في الاخرة عذاب عظيم والمعذب يخزى
لقوله تعالى انك من تدخل النار فقد اخزيته فثبت ان الفاسق يخزى وكل مومن ليس يخزى وهو
يستلزم ان الفاسق ليس بمومن وهو المطلوب ومن ذلك ما روى ابن ماجه والطبراني عن
علي عليه السلام عن النبي صلى الله عليه وعلى اله قال الايمان معرفه بالقلب وقول باللسان وعمل بالاركان

Copy... ersity

وماروواه السيرازي في الالقاب عن عايشه عنه صلى الله عليه وعلى آله انه قال الايمان بالله اقرار
باللسان وتصديق بالقلب وعمل بالاركان وما رواه مسلم وابو داود والنساى وابن ماجه عن
ابي هريره عنه صلى الله عليه وعلى آله انه قال الايمان بضع وسبعون شعبه فافضلها قول لا اله الا
الله وادناها اماطه الاذى عن الطريق والحيا شعبه من الايمان وما رواه احمد والبخاري والنساى
عن ابن عباس عنه صلى الله عليه وعلى آله انه قال لا يزني العبد حين يزني وهو مومن ولا يسرق حين يسرق
وهو مومن ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مومن ولا يقتل حين يقتل وهو مومن وما روى البخاري
ومسلم واحمد والنساى وابن ماجه عن ابي هريره عنه صلى الله عليه وعلى آله انه قال لا يزني الزاني
حين يزني وهو مومن ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مومن ولا يسرق السارق حين يسرق
وهو مومن ولا ينتهب نهبه ذات شرف يرفع الناس فيها ابصارهم حين ينتهبها وهو مومن وزاد
احمد ومسلم ولا يغل احدكم حين يغل وهو مومن فاياكم اياكم وما رواه احمد وابن حبان في صحيحه
عن انس عنه صلى الله عليه وعلى آله انه قال لا ايمان لمن لا امانه له ولا دين لمن لا عهد له فهذه يدل
على ان فعل الطاعات واجتناب المعاصي من اركان الايمان دلاله صريحه والعموم باويلات للايات
والاخبار بحالف الظواهرها المتبادره من اطلاقها وجواب علمانا هو انه في الاعمال مجاز والمجاز اولى
من النقل وما ذكروه لا لازم لهم لانهم يقولون ان الايمان في اللغه التصديق مطلقا وفي الشرع
تصديق خاص وهذا منهم اقرار بانه لم يبق على ما كان عليه في اللغه من الاطلاق ولما فرغ
من الكلام في الحقائق عقبها بمسايل يتعلق بالمجاز فقال **مسله والمختار ان المجاز واقع**
في اللغه وهو قول الاكثر الناس ونفى قوم وقوعه وهو محكي عن الاستاد ابي اسحق
الاسفراييني وابي علي الفارسي **واحتج** الاولون **بالاستقرا** والتتبع لعبارات اهل اللغه
كالاسد للشجاع والحمار للبليد وشابت لمة الليل وقامت الحرب على ساق مما لا يحصى ونقطع
بانها في هذه المعاني مجازات لانها انما تفهم منها بقرينه والسابق الى الفهم غيرها عند الاطلاق وهذا
حقيقه المجاز قالوا الوقوع يلزم الاخلال بالتفاهم اذ قد يخفى القرينه قلنا لزوم الاخلال
نادرا لا يستلزم مطلق المنع **وذلك لانه لا اخلال بالتفاهم مع القرينه** المفهمه للمقصود وخفاؤها
نادر كل الندره قالوا هو مع القرينه لا يحتمل غير ذلك المعنى فالمجموع حقيقه فيه قلنا المجاز
والحقيقه من صفات الالفاظ وقد يكون القراين معنويه فلا يكون الحقيقه صفه للمجموع وان سلم
فالنزاع لفظي في تسميه جزء هذا المجموع مجازا ثم ان القايلين بوقوع المجاز في اللغه اختلفوا
في وقوعه في الكتاب والسنه والمختار وقوعه فيهما وهو قول الاكثر وخالفت الاماميه في
وقوعه في الكتاب والظاهريه فيهما لنا قوله تعالى يريد ان ينقض فيه تشبيه الاشراف على السقوط
بالاراده المختصه بذوات الانفس وقوله تعالى واشتعل الراس شيبا واخفض لهما جناح الذل
يد الله فوق ايديهم كلما اوقدوا نارا للحرب الرحمن على العرش استوى ففي رحمت الله اولئك على
هدى وغيرها مما لا يحصى في الكتاب حجتنا لا يفيد العلم بوجوده ولا يفيد ثم التمحل في صور معدوده
ان امكن كقولهم في امثال القريه انه حقيقه وانها مجيب لمن يعلم وان الجدار حادث فيه الاراده

قالوا اولا المجاز كذب لانه ينفي فيصدق نفيه فلا يصدق هو والا صدق النفي والاثبات
معا والكذب لا يقع في الكتاب والسنه اجماعا قلنا انما يستلزم صدق النفي كذب الاثبات
لو تواردا على معنى واحد وهذا ليس كذلك لان المنفي هو المعنى الحقيقي والمثبت هو المعنى
المجازي وهذا انما اراد بقوله **وصدق نفيه** اى اللفظ المجازي باعتبار معناه الحقيقي **لا يستلزم**
كذبه باعتبار معناه المجازي **لاختلاف النسبتين فيقع في الكتاب والسنه** قالوا ثانيا وقولنا
سميه في الكتاب خاصه يلزم من وجود المجاز في القران ان يكون الباري جل وعلا متجوزا لصدوره
عنه وهو باطل بالاتفاق **والجواب انه لا يلزم من** وقوعه في القران **وتسميته بالتجوز** لانا
اما ان نقول ان اسما الله لا تتوقف على السمع وانها دائره مع المعنى فيشترط عند اهل هذا القول
الا توهم الخطا فيمنع حينئذ وصفه تعالى بالتجوز **لايهام الخطا** لان المتجوز يطلق على متعاطي
ما لا ينبغي والمتسمح فيه **او** نقول بانها تتوقف على السمع فيمنع وصفه تعالى به لاجل **عدم الاذن**
قد عرفت ان لا بد في المجاز من العلاقه والا فهو وضع جديد او غير مفيد **والعلاقه** وهي
معنى يصل المستعمل فيه بالموضوع له **معتبر نوعها** اى يعتبر نقل نوعها باجماع اهل الادب
وانواع العلاقه المعتبره كثيره نوعها ما ذكروه الى خمسه وعشرين وقد اشار الى كثرتها بقوله
كالمشابهه حيث اتى بحرف التشبيه والمذكور منها هنا عشرون نوعا منها مشابهة المعنى
المجازي للحقيقي في معنى ظاهر كاسد للشجاع ويسمى ما علاقته المشابهه استعاره **ومنها**
السببيه اي سببيه المعنى الحقيقي للمعنى المجازي نحو رعينا الغيث اي النبات ومنه قوله صلى الله عليه وسلم
بلوا ارحامكم ولو بالسلام اى صلوها فان العرب لما رات بعض الاشيا يتصل ببعض بالنداوه
استعارت البل للوصل **ومنها المسببيه** اى كون الحقيقي مسببا عن المجازي نحو امطرت
السما نباتا وكقول الشاعر شربت الاثم حتى ضل عقلي ۞ كذاك الاثم يذهب بالعقول
جعل الخمر اثما لكونه مسببا لها ومنه تسميه العطيه منا لكونها سببه **ومنها الكليه** اى كون المعنى
الحقيقي كلا للمجازي نحو يجعلون اصابعهم في اذانهم من الصواعق اى اناملهم والغرض منه المبالغه
كانه جعل جميع الاصبع في الاذن لئلا يسمع شيئا من الصاعقه **ومنها الجزئيه** عكس الكليه
كالعين في الرقيب وهي جزء منه ومنه قوله تعالى كل شي هالك الا وجهه اى ذاته ولا بد في الجزء
المطلق على الكل ان يكون له مزيد اختصاص بالمعنى الذي قصد بالكل مثلا لا يجوز اطلاق اليد
او الاصبع على الرجل وان كان كل منهما جزءا بخلاف ما ذكرناه فان العين هي المقصود في كون
الرجل رقيبا **ومنها اللزوم** اى كون المعنى الحقيقي ملزوما للمجازي او عكسه اما الاول فحيث
يطلق اسم الملزوم على اللازم كقوله تعالى ام انزلنا عليهم سلطانا فهو يتكلم بما كانوا به يشركون
اى انزلنا برهانا فهو يدل لهم بما كانوا به يشركون سميت الدلاله كلاما لانها من لوازمه ومنه
والحكم كل صامت ناطق اى دال بما فيه من اثر الصنعه على صانعه واما الثاني فحيث يطلق
اسم اللازم على الملزوم كقول الشاعر قوم اذا حاربوا شدوا مازرهم ۞ عن النسا ولو باتت باطهار
يريد بشد المازر الاعتزال عن النسا لان شد الازار من لوازم الاعتزال **ومنها الاطلاق** وذلك

وهو وجه الحقيقي لازم للمجازي

Copyright ... University

بان يطلق اسم المطلق على المقيد كقوله ٭ ويا ليت كل اثنين بينهما هوى من الناس قبل اليوم يلتقيان ٭
اي قبل يوم القيمة ومنها التقييد وهو عكس الاطلاق كقول شريح ٭ اصبحت ونصف الخلق علي غضبان ٭
يريد ان الناس بين محكوم له ومحكوم عليه فالمحكوم عليه غضبان لا نصف الناس على التحديد
والتسويه ومنه اطلاق المشفر على مطلق الشفه ومنها المجاورة وذلك بان يسم الشي باسم ما
له به تعلق المجاورة كتسميتهم قضا الحاجه بالغائط الذي هو المكان المطمئن من الارض وكالراويه
للمزاده وهي في اللغه لحاملها ومنها المحليه اي كون الحقيقي محلا للمجازي نحو ارسلنا عينا ومنها
الحاليه وهي عكس المحليه كقول الشاعر ٭ كلامك فيه وحل لي كفايه ٭ كان نحو نر امنه تنفذ في سمعي ٭
اي في الاذن التي هي محل السمع ومنها المظروفيه اي كون الحقيقي ظرفا للمجازي كقوله تعالى فليدع ناديه
اي اهل ناديه وقوله عليه السلام لا يفضض الله فاك اي اسنانك اذ الفم محل الاسنان ومنها الظرفيه
وهي عكس المظروفيه كقوله تعالى واما الذين ابيضت وجوههم ففي رحمة الله اي في الجنة التي هي محل
الرحمه والمراد بالظرف ما يختص بالاجسام وبالمحل ما يختص بالاعراض والصفات ومنها الضديه
اي كون احد المفهومين ضد الاخر نحو قوله تعالى فبشرهم بعذاب اليم استعيرت البشاره للانذار
ومنها العموم اي كون اسم العام مستعملا في الخاص كقوله تعالى حاكيا عن محمد عليه السلام وانا اول
المسلمين وعن موسى عليه السلام وانا اول المومنين ولم يرد الكل لان الانبيا قبلهما كانوا مسلمين
ومومنين ونحو الذين قال لهم الناس والمراد نعيم بن مسعود وفي بعض الكتب سراقه والاولى
ومنها الخصوص وهو عكس العموم نحو قوله تعالى وحسن اولئك رفيقا اي رفقا ومنها الكونيه
اي كون الحقيقي كان عليه المجازي كقوله تعالى واتوا اليتامى اموالهم اي الذين كانوا يتامى قبل ذلك
لانه لا يتم بعد البلوغ وكضارب للفارغ من الضرب عند من شرط بقاء المعنى ومنها الاوليه
اي كون الحقيقي ايلا اليه المجازي نحو قوله تعالى اني اراني اعصر خمرا اي عصيرا يؤول الى الخمر ومنها
الاليه اي كون الحقيقي الة للمجازي نحو قوله تعالى واجعل لي لسان صدق في الاخرين اي ذكرا حسنا
لان اللسان اسم لالة الذكر ومنها البدليه اي كون احد المفهومين بدلا عن الاخر كقولهم فلان اكل
الدم اي الديه وقول الشاعر ٭ ياكل كل ليله اكافا ٭ اي ثمن اكاف فهذه العلاقات المذكورة في هذا
الكتاب وبقي مما ذكروه سبعة انواع اولها حذف المضاف سواء اقيم المضاف اليه مقامه نحو واسال
القريه يعني اهلها او لا كقوله تعالى تريدون عرض الدنيا والله يريد الاخره في قراءة الجر اي عرض الاخره
ويسمى مجاز النقصان وثانيها حذف المضاف اليه نحو انا ابن جلا اي انا ابن رجل جلا وثالثها
النكره في الاثبات للعموم نحو علمت نفس ما احضرت اي كل نفس ومنه دع امرا وما اختار اي اترك كل
امر واختياره ورابعها المعرف باللام لواحد منكر نحو ادخلوا عليهم الباب اي بابا من ابوابها
نقلا عن ائمة التفسير وخامسها الحذف نحو يبين الله لكم ان تضلوا اي كراهة ان تضلوا وسادسها
الزياده كقوله تعالى ليس كمثله شي والسابع ما قدمناه في نوع اللزوم من استعمال اسم اللازم في
الملزوم فهم يسمون نوع اللزوم الى نوعين ولا يفرقون بين الحاليه والمظروفيه ولا بين المحليه
والظرفيه ويجعلون الاربعه نوعين ولذلك كان ما عدوه من انواعها خمسة وعشرين وجه

اسقاط هذه الانواع عدم صدق حد المجاز عليها اما في ما فيه حذف فظاهر واما في ادخلوا عليهم
الباب ونحو مثلها في ادخل السوق ولم يقل احد بمجازيتها وكذلك في علم بعض لم يستعمل لا فيما وضع له ومجازيه
جمله الكلام كما اشار اليه في الكشاف لا توجب مجازيه المفردات كما صرح به علما البيان واما الزياده كمثله
بني الكاف فيه مستعمل في معناه ايضا والمشهور في توجيهه ان الكلام وارد على طريق الكنايه فان اسقاط
مثل المثل مستلزم لاسقاط المثل عرفا لان الشي اذا لم يكن للحلال انه ما يماثل مثله فما الطريق الاولى ان لا
يكون له ما يماثله فاطلق الملزوم واريد اللازم مبالغة في نفي التشبيه ووجه اخر وهو ان الكلام
مسوق لنفي المثل بطريق برهاني لان ذاته تعالى وتقدس امر مسلم لا ينكره احد فعلم ان يكون مخاطبا
انما الشان في نفي المثل وانتفاه فاذا نفي مثل المثل يصدق نفيه اما بانتفاء المثل فانه اذا انتفى المثل
انتفى مثله قطعا واما بثبوته واستفاء مثله لكن الثاني باطل لانه لو تحقق المثليه لتحقق مثل المثل
قطعا لان الذات محققه وهي مثل المثل فلزم التناقض وهو اسقاط مثل المثل وثبوته فتعين
الاول وهو اسقاط المثل وهو المطلوب والحاصل ان ثبوت مثله تعالى مستلزم لثبوت مثل مثله ونفي
اللازم مستلزم لنفي الملزوم اذا عرفت ذلك عرفت ان تسميه ما اسقط بالمجاز من باب الاشتراك
اللفظي او المجاز بقي النظر في المشاكله التي هي ذكر الشي بلفظ غيره لوقوعه في صحبته كقوله ٭
٭ قالوا اقترح شيئا نجد لك طبخه ٭ قلت اطبخوا لي جبة وقميصا ٭
هل يحتاج الى وجه مصحح غير الوقوع في الصحبه راجع الى العلاقات المشهوره ام الوقوع في الصحبه
علاقه مصححه زائده على ما عند القوم فقال بعض المحققين ان كان بين ذلك الشي وذلك الغير
علاقه مجوزه للتجوز من العلاقات المشهوره فلا اشكال ويكون المشاكله موجبه لمزيد الحسن
كما بين السيئه وجزائها وان لم يكن كما بين الطبخ والخياطه فلا بد ان يجعل الوقوع في الصحبه
علاقه مصححه للمجاز في الجمله والا فلا وجه للتعبير به عنه وقال بعضهم لا يعني ان المشاكله ليست
حقيقه وهو ظاهر ولا مجازا لعدم العلاقه ولا يخفى سوى التزام قسم ثالث في الاستعمال
الصحيح او القول بان هذا نوع من العلاقه فيكون مجازا او اعترض ما ذكره من جعل المصاحبه
في الذكر نوعا من العلاقه قد يقال لا يصلح لذلك لان حصولها بعد استعمال المجاز والعلاقة يجب ان
يكون حاصله قبله لتلاحظ ويستعمل وقد يجاب عنه بانا لا نسلم وجوب حصول العلاقه قبل المجاز
فان العلاقه في المجاز قد يكون باعتبار ما يؤول اليه وهو حصول المعنى الحقيقي للمعنى المجازي
في الزمان اللاحق وبعد احصول بعد المجاز فالمعتبر هو الحصول مطلقا سواء كان في زمان المجاز
او قبله او بعده واما الذكر يجب ان يكون سابقا فهو تصور العلاقه ولا شك ان علاقه المصاحبه
في الذكر متحقق في زمان المجاز وان تصورها سابق عليه واما التزام قسم ثالث غير الكنايه
على تقدير فباطل لعدم القائل به وقيل العلاقه هنا هي المجاورة في الخيال فانه اذا كان خياطه
الجبه والقميص مطلوبه عند تحصل رسم صورته في خياله لكونه ما يا به نفسه فاذا ورد صورة
الطبخ في خياله بان قالوا اقترح شيئا نجد لك طبخه تقارن صورة الطبخ والخياطه في خياله
فصح ان يعبر عن الخياطه بالطبخ ويقول اطبخوا لي جبه وقميصا وليس العلاقه المصاحبه في

الخارج بل تصورها وتخيلها فلا اشكال واعترض بانه لا يلزم في صورة المشاكلة المقارنة الخيالية الا عند استعمال اللفظ فقط ومجرد ذلك لا يصلح للعلاقة وفيه ما عرفت قال سيخنا رحمه الله فلا يبعد ان يقال ان العلاقة في مجاز المشاكلة من قبيل استعمال المقيد في المطلق اراد بقوله اطبخوا الفعلوا فان الطبخ فعل لكن لشيء مخصوص والمشاكلة محسنة لهذا المجاز ولا يلزم ان يكون التجوز بكل مقيد عن مطلق حتى يحسن جاء زيد اي رجل مثلا اذا عرفت معنى العلاقة ووجوب نقلها فاعلم انه قد اختلف في آحاد المجازات هل يجب نقلها بعينها عن اهل اللغة فاذا نقل الينا اطلاقهم السبب على المطر فلا نطلقه الا عليه ام لا يجب ذلك بل يكتفى بنقل العلاقة فيطلق مثلا اسم المسبب على السبب اي سبب كان والمختار انه لا يجب نقلها وهو المشار اليه بقوله **لا الآحاد** وهو معطوف على نوع العلاقة معتبر نوعها وعليه الجمهور محتجين **بالاستقراء** اي تتبع احوال ائمة الادب وتفاصيل نظمهم ونثرهم فان من استقرأ علم انهم لا يتوقفون بل يتفقون على ان اختراع استعارات غريبة بديعة لم تسمع بعينها عن اهل اللغة احد طرق اللغة وشعبها التي ترتفع طبقة الكلام احتج المعتبرون لنقل الآحاد في جواز التجوز بان عدمه يستلزم القياس او الاختراع وهما باطلان اما اللزوم احدهما فلان التجوز بلا نقل اثبات ما لم يصرح به من اطلاق اللفظ على المعنى المجازي فان كان بجامع مشترك بين المعنى المجازي الذي لم يصرح باستعمال اللفظ فيه وبين معنى مجازي صرح باطلاق اللفظ عليه فهو القياس وان لم يكن بجامع فهو الاختراع للغة ولم يكن تكلما بلغة العرب واما بطلانهما فالقياس قد تقدم و الاختراع ظاهر **و** الجواب **اما ذكرتم وهو استلزام عدم نقلها** اي الآحاد القياس **او الاختراع ممنوع فانه علم بالاستقراء تجويز الواضع اطلاقه على كل ما وجد فيه العلاقة** وحاصل الجواب منع لزوم احدهما لوجود قسم ثالث وهو ان نص الواضع نصا كليا على جواز اطلاق اسم الحقيقة على كل ما بينه وبينها علاقة مخصوصة ولا يخرج الاسم بذلك الاطلاق عن لغتهم ولا يخرج رفع الفاعل ونصب المفعول عن لغتهم وكان قياسا او اختراعا وتحقيقه ان الواضع عين اللفظ ثانيا بازاء المعنى المجازي تعيينا كليا بمعنى انه جوز اطلاقه على كل ما يكون بينه وبين المعنى الحقيقي نوع من العلاقات المعدودة علم ذلك باستقراء اللغة واستعمالات العرب وان لم يوجد التصريح به في كل من الآحاد كما في رفع الفاعل ونصب المفعول وما يدل بالهيئة كالمبني للمفعول والامر والمثنى والمجموع والمصغر والمنسوب وغير ذلك مما لم يصرح الواضع باحادها بل علم بالاستقراء تعيين هيآتها للدلالة على معانيها الا ان تعيين الهيئات للدلالة بنفسها اي من غير اشتراط قرينة خارجة عن اللفظ فصارت كالاوضاع الشخصية ودخلت في مطلق الوضع فكانت من قسم الحقيقة وتعيين المجازات للدلالة مع القرائن المانعة عن ارادة المعاني الاصلية خرجت عن قسم الحقيقة وعن ان يتناولها الوضع كما تقدم احتجوا ثانيا بانه لو جاز التجوز لمجرد وجود العلاقة لجاز نخلة لطويل غير انسان للشبه وشبكة للصيد للمجاورة واب للابن للسببية وابن للاب للمسببية واللازم باطل اتفاقا واجيب بمنع الملازمة فان العلاقة مقتضية **لا موجبة** اي مقتضية لصحة الاستعمال والمانع مفقود

عن المقتضي للصحة لجواز ان يكون لمانع مخصوص فان عدم المانع ليس جزءا من المقتضي على ان شرط الاستعارة منتف في نخلة لطويل غير انسان وهو المشابهة في اخص الاوصاف واما اطلاقها على الانسان الطويل فليس الجامع فيه مجرد الطول بل مع فروع واغصان في اعاليها وطراوة وتمايل فيها **مسئلة ويعرف المجاز بوجوه** اي خواص يتميز بها عن الحقيقة فمنها **ضرورية** اي يعرف بها المجاز ضرورة بحو تصريح اهل اللغة باسمه كان يقولوا هذا اللفظ مجاز او بحده كان يقولوا هذا اللفظ مستعمل في غير ما وضع له مع المصحح والصارف فان قلت الكلام في حصول المعرفة الضرورية وكون معرفته بالحد ينافي كونها ضرورية قلنا المراد بها اذا كانت معرفته من الحد تعليمية بان يلقي اليك الحد فتعرفه اذ لو كانت فكرية فهي نظرية وليس الكلام فيه او بخاصته كان يقولوا استعمال هذا اللفظ في هذا المعنى يتوقف على علاقة **و**منها **نظرية** اي يعرف بها المجاز بالنظر **و**منها اي من النظرية **صحة النفي** للمعنى الحقيقي عن المعنى المستعمل فيه عند العقل و في نفس الامر كقولك للبليد ليس بحمار فهذه علامة لكون اللفظ مجازا وعدم صحة النفي علامة لكونه حقيقة وقيد بقوله عند العقل وفي نفس الامر لئلا يرد نحو ما انت بانسان لصحته لغة وعرفا عند الفاقد بعض الصفات الانسانية المعتد بها كالبليد وغيره بناء على اعتبارات خطابية قيل يشكل هذا بالمجاز المستعمل في الجزء واللازم كالانسان بمعنى الناطق او الكاتب فانه لا يصح نفي الانسان عن الناطق او عن الكاتب مع ان الحقيقة لم توجد ولا يكون عدم صحة النفي علامة للحقيقة لوجوب اطراد العلامة وقد يجاب بان هذا الاشكال نشأ من اشتباه العارض والمعروض فان المعنى المجازي هو مفهوم الكاتب والناطق ولا شك ان مفهومهما غير مفهوم الانسان فيصح نفيه عنهما وان كان لا يصح نفيه عن معروضهما وهو ما صدقا عليه من الافراد **واعترض** عليه **بان العلم بصحة** اي بصحة النفي **يتوقف على العلم بكونه** اي المعنى المستعمل فيه اللفظ **ليس معنى حقيقيا** للفظ المتجوز به اصلا وذلك لان المراد بصحة نفيه نفي كل ما هو معنى له حقيقة لان معناه المجازي لا يمكن نفيه ونفي بعض المعاني الحقيقية لا يفيد لجواز نفي بعضها دون بعض **وهو** اي العلم بكونه ليس معنى من معانيه الحقيقية يتوقف **على العلم بمجازيته** اي مجازية المعنى المستعمل فيه اللفظ اذ لو لم يعلم مجازيته لجاز ان يكون من المعاني الحقيقية ولا يحصل العلم بانه ليس شيئا منها ولا يصح نفيه فاثبات المجازية دور وورود على علامة الحقيقة اظهر **والجواب ان غايته الاستلزام دون التوقف** بعنوان العلم بكونه ليس شيئا من المعاني الحقيقية لا يتوقف على العلم بكونه مجازا فيه للقطع بانه يصح العلم بان الانسان ليس شيئا من المعاني الحقيقية للاسد وان لم يعلم استعماله فيه فضلا عن ان يكون مجازا غايته ان العلم بانه ليس شيئا من المعاني الحقيقية يستلزم العلم بكونه مجازا فيه لكن الاستلزام بين الشيئين لا يوجب توقف احدهما على الآخر كما في المتلازمين معا مثل كون هذا ابنا لذاك يستلزم كون ذاك ابا لهذا وبالعكس مع ان احدهما لا يتوقف على الآخر فلا يلزم الدور المذكور **وان سلم** حصول التوقف بما ذكر **فالبعض كاف** بعلم المجاز لا لازم الاشتراك

واحترز بقوله مع الصحيح والصارف عن الغلط

لان اللفظ اذا دار وتردد
بين الحقيقة والمجاز فالاصل
الحقيقة

يعني لا نسلم ان المراد صحة سلب كل ما هو معناه حقيقة وان سلب بعض المعاني الحقيقية غير مفيد
بل هو كاف مفيد للمطلوب لانا اذا وجدنا اللفظ مستعملا في شيء ليس من افراد معنى حقيقي لذلك
اللفظ علمنا ان ذلك اللفظ مجاز فيه اذ لو كان حقيقة لكان لذلك اللفظ معنى اخر هو من افراده فيلزم
الاشتراك وهو خلاف الاصل ولا يلزم الدور لان العلم بانه ليس بعض المعاني الحقيقية لا يتوقف
على العلم بكون اللفظ مجازا فيه لجواز ان يكون بعضا اخر بخلاف سلب كل المعاني فانه لا يمكن بدون
العلم بان اللفظ ليس موضوعا له اصلا وهذا الجواب الاخير انما يجري في المجاز دون الحقيقة لان
العلم بعدم صحة سلب بعض المعاني الحقيقية عن المعنى المفروض انما يتحقق اذا علم انه بعض منها
والاصح سلب جميعها عنه ومن الوجوه التي يعرف بها المجاز تبادر غيره اي سبق
غير ما استعمل فيه اللفظ الى الفهم لولا القرينة الصارفة عن ذلك الغير عكس الحقيقة فانها تعرف
بان لا يتبادر غيره لولا القرينة سواء تبادر هو او لم يتبادر وهذه العلامة مطردة منعكسة
كالاولى اذ تبادر الغير علامة المجاز وعدمه علامة الحقيقة ولو ورد على هذه العلامة المجاز
بالمشترك اي استعمال المشترك في معنى مجازي كالعين فيما يشبه الشمس فانه يتحقق علامة الحقيقة
وهي عدم تبادر الغير للتردد بين معاني المشترك ولا حقيقة واجيب بانه لا يخلو اما ان يجوز
استعماله في الجميع ويكون ظاهرا فيه كما هو قول بعض ائمتنا والشافعي اولا فان كان الاول فلا نسلم عدم
وروده لعدم تحقق علامة الحقيقة التي هي عدم تبادر الغير ووجود علامة المجاز التي هي تبادر
لانه قد ثبت ظهور الجميع بما سبق وكل ظاهر متبادر والا فكذلك ولا يرد ايضا لانا نعلم انه
يتبادر اما هذا المعين واما ذاك المعين وكل واحد منها مغاير للمعنى المجازي فنحن نجزم
بتبادر معنى مغاير للمعنى المجازي وان لم نعلمه بخصوصه فيصدق عليه انه يتبادر غيره وهو
واحد من موضوعات المشترك وان كان تبادره على الاجمال فاستغنى عنه علامة الحقيقة
بل وجدت له علامة المجاز ولا يصدق على شيء من المعنيين انه يتبادر غيره بل هناك تردد
بينه وبين غيره فاستغنى عنه علامة المجاز بل وجدت له علامة الحقيقة ومن الوجوه التي
التي يعرف بها المجاز عدم اطراده بان يستعمل اللفظ لوجود معنى في محل ولا يجوز استعماله
في محل اخر مع وجود ذلك المعنى فيه كالنخلة تطلق على الانسان لطوله ولا تطلق على طويل اخر
غير الانسان وهذه العلامة لا تنعكس فلا يلزم من اتفاقها انتفاء المجاز فلا يلزم الحقيقة اذ من
المجاز ما لا يوجد فيه عدم الاطراد كالاسد للشجاع واورد على هذه العلامة السخي فانه
يطلق على غير الله تعالى للجود والله تعالى جواد ولا يقال له سخي وكذا الفاضل يطلق على غير الله تعالى
للعلم والله تعالى عالم ولا يقال له فاضل والقارورة تطلق على الزجاجة لاستقرار الشيء فيها دون
والكوز مما يستقر فيه الشيء ولا يسمى قارورة فقد وجدت علامة المجاز وهي عدم الاطراد
في هذه الالفاظ مع انها حقائق في هذه المعاني فبطلت العلامة طردا واجيب عن هذا
الايراد بان هذه الالفاظ مطردة في معانيها فان السخي دائر بين معنى الجواد المطلق والجواد
الذي من شانه البخل والفاضل دائر بين معنى الفاضل المطلق والفاضل الذي من شانه الجهل

ولما وجدناهما لا يطلقان على الله سبحانه مع جوده الشامل وعلمه الكامل علمنا بانهما موضوعان
للجواد والعالم مع خصوصية قيد وهو ما ذكرناه وكذا القارورة دائرة بين المستقر مطلقا
وبين المستقر مع كونه زجاجا فبعدم الاستعمال في غيره علمنا انها للثاني ومن العلامات النظرية
وجمعه اي اللفظ باعتبار معناه المختلف في كونه حقيقة او مجازا على خلاف جمع الحقيقة المعلوم
باتفاق كالامر بمعنى الفعل فانه يجمع على امور ويمنع فيه اوامر جمع امر بمعنى القول الذي
هو حقيقة فيه باتفاق وهذه العلامة لا تنعكس اذ المجاز قد لا يجمع بخلاف جمع الحقيقة كالاسد
وجه دلالته انه لا يكون مشتركا معنويا والا لما اختلف جمعها لانه لفظ واحد لمعنى واحد
بقي ان يكون مشتركا لفظيا او حقيقة ومجازا والثاني اولى لما سياتي ان شاء الله تعالى وهذا
التوجيه اندفع ما قيل يجوز ان يكون اختلاف الجمع لسبب اختلاف المسمى وان كان حقيقة
فيهما كما في جمع عود ذي الخشب واللهو واعترض بان اختلاف الجمع لا اثر له في المجازية لانه انما يثبت
المجاز في الاخر لاجل دفع الاشتراك فلا يكون الاختلاف من علامات المجاز واجيب بان
دفع الاشتراك انما هو دليل للمجاز وهو لا ينافي كون الاختلاف علامة له ولا يخفى انه انما
يصح لو كان الاختلاف بانفراده يصلح علامة للمجاز وليس كذلك لانه انما ينفي الاشتراك
المعنوي لا اللفظي وانما ينفيه دفع الاشتراك فمجموعهما يصلح علامة للمجاز لا الاختلاف
وحده لان العلامة ما به تمييز الشيء ولا يخفى ان التمييز انما يحصل بمجموعهما ومن العلامات النظرية
للمجاز عدم الاشتقاق منه وذلك بان يعلم له معنى حقيقي وقد اشتق من ذلك اللفظ باعتبار
ذلك المعنى ولم يشتق منه باعتبار معنى له اخر متردد في كونه فيه حقيقة او مجازا كالامر فانه
اشتق منه بمعنى القول اذا قيل امر وما مور ولم يشتق منه بمعنى الفعل وهذه العلامة ايضا
غير منعكسة اذ المجاز قد يشتق منه كما في الاستعارة التبعية مسئلة في اطلاق اللفظ
الواحد على معناه الحقيقي ومعناه المجازي وبيان الخلاف في صحته واعلم انه لا نزاع في
جواز استعمال اللفظ في معنى مجازي يكون المعنى الحقيقي من افراده كاستعمال الدابة عرفا فيما
يدب على الارض وفي امتناع استعماله في المعنى الحقيقي والمجازي بحيث يكون اللفظ بحسب
هذا الاستعمال حقيقة ومجازا وانما النزاع في ان يستعمل اللفظ ويراد في اطلاق واحد
معناه الحقيقي والمجازي معا بان يكون كل منهما متعلق الحكم مثل ان تقول لا تقتل الاسد
وتريد السبع والرجل الشجاع احدهما لانه نفس الموضوع والاخر لتعلقه به بنوع علاقة
وان كان اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال مجازا قيل والتحقيق انه فرع استعمال المشترك
في معنييه فان اللفظ موضوع للمعنى المجازي بالنوع وهو بالنظر الى المعنيين بمنزلة المشترك
في جواز ذلك وعدمه او لا فلا وقد يفرق بانه في المشترك لم يخرج عن الاستعمال في
معناه الحقيقي بخلاف ما نحن فيه فانه اما ان يراد احدهما على انه نفس الموضوع له والاخر
على انه مناسب له فيجمع بين الحقيقة والمجاز او يراد باللفظ معنى ثالث مجازي يكون كل منهما
من افراده وعدم تفرعه على المشترك ظاهر وهذا هو المراد وقد فرق بين المسئلتين القاضي

Copyright ... University

ابو بكر الباقلاني فاجاز استعمال المشترك في معنييه حقيقة ومنع استعمال اللفظ في معنييه الحقيقي
والمجازي وان قلت قد قرر القوم ان النزاع في ارادة المعنيين معا بحيث يكون كل منهما مناطا
للحكم واذا كان الخصم المراد ثالثا فلا دخول لشي منهما لاستلزام ارادته بحيث يصير مناطا للحكم
قلت الدخول تحت المراد له هنا معنيان احدهما ان يكون المراد مجموع المعنيين من حيث هو
مجموع على ما هو شان الحمل المجموعي والمجموع بهذا المعنى لا يلزم من ارادته ارادة ما دخل تحته
لتعلق الحكم بالكل لا بالافراد والثاني ان يكون المراد المجموع لا من حيث هو مجموع بل المراد به الكل
الافرادي اي كل واحد منهما ولا شك ان ارادة احدهما بعينه داخل في ارادة كل واحد منهما
مرادا بحيث يصير مناطا للحكم اذا عرفت ذلك فقد منع جواز ارادة المعنيين الحقيقي والمجازي
باللفظ الواحد ابو هاشم وابو الحسن الكرخي وابو عبد الله البصري واكثر اصحاب ابي حنيفة
واجازه القاضي وابو طالب الشافعي واصحابه وابو علي ودل عليه كلام صاحب الكشاف حيث
قال في تفسير قوله تعالى انما يعمر مساجد الله من امن بالله والعمارة تتناول رم ما استرم منها وقمها
وتصفيفها وتنويرها بالمصابيح وتعظيمها واعتيادها للعبادة والذكر وذلك لانه لا مانع من ارادة
المعنى الحقيقي والمجازي معا لا من جهة اللغة فيصح مجازا لان استعماله فيهما يكون استعمالا في غير ما وضع له
لان المجازي منهما لم يكن داخلا فيه اولا وهو داخل الان فكان مجازا اذ لا معنى للمجاز الا
ذلك واحتج المانعون بان جوازه يقتضي لزوم ارادة كل واحد من المعنيين وعدمها
اي عدم ارادة كل من المعنيين بيان ذلك انه يلزم ان يكون مريدا لما وضع له لكان المعنى
الحقيقي غير مريد لما وضع له لكان المعنى المجازي وان يكون مريدا لغير ما وضع له لكان المعنى
المجازي غير مريد لغير ما وضع له لكان الحقيقي وذلك محال والجواب ان المحال المذكور ممنوع
لزومه اذ لم يرد معناه الحقيقي من حيث انه موضوع له بل من حيث انه داخل تحت المراد اذ المراد
المجموع اي الكل الافرادي الصادق على ما وضع له وما لم يوضع له فيعد مجموعهما لحقيقة والمجاز
الاول واستعمل في مراد بالك شامل لهما

مسئلة اللفظ بعد الوضع وقبل الاستعمال ليس حقيقة ولا مجازا اتفاقا لعدم صدق حد شي منهما عليه قيل وكذلك الاعلام ليست
حقيقة ولا مجازا لعدم صدق حدهما ايضا وهذا راي الجمهور وذلك لانها لم تقع على مسمياتها
المعينة بوضع من اهل اللغة ولا من اهل الشرع حتى اذا استعملت في مسمياتها المعينة تكون حقيقة
واذا استعملت في غيرها لمناسبة تكون مجازا قلنا ما ذكرتم من عدم صدق احد عليها ممنوع
لصدق حد الحقيقة اللغوية عليها فان العرب قد وضعت اعلاما كثيرة لا يمكن انكارها سلمنا
عدم صدق حد اللغوية وانها مستعملة في غير موضوعها الاصلي واعلم انه اذا كان الكل منقولا
كما هو مذهب سيبويه وهو ان الاعلام كلها منقولة وهو ممنوع كيف وقد خالفه الجمهور
وقالوا انها تنقسم الى منقول ومرتجل وحينئذ قد صدق على بعضها وهو المرتجل بانه مستعمل في
موضوعه الاصلي فلا تتم دعوى الكلية سلمنا ان الكل منقول فلم لا تكون الاعلام حقيقة عرفية
خاصة وينبغي ان يعلم ان المراد بالاعلام هنا الاعلام الشخصية دون علم الجنس فانه يكون

حقيقة ومجازا بلا خلاف وقد يستلزم المجاز الحقيقة يعني هل يجب ان يكون الحقيقة لازمة للمجاز
بحيث يستحيل وجوده من دونها بخلاف العكس وهو استلزام الحقيقة المجاز فالكل متفقون
على ان الحقيقة لا تستلزمه وانه يجوز وجودها من دونه والمجاز هو محل الخلاف عدمه اي
عدم الاستلزام وفاقا للجمهور كالرحمن فانه مجاز في الباري تعالى اذ معناه الرحمة ومعناه
الحقيقي لا وجود له فيه لان معناها رقة القلب ولم تستعمل في غيره تعالى واما قولهم رحمن اليمامة فليس
باستعمال صحيح مع انه لا يخفى على المتامل ان هذا الاستعمال ليس حقيقيا لانهم لم يريدوا رقة القلب
وكذا عسى ونحوها من افعال المدح والذم فانها مستعملة في غير ما وضعت له مع انها افعال ماضية
فانسلخت عن الدلالة على الزمان والحدث ولم تستعمل دالة عليهما احتج القائل بلزوم الحقيقة
المجاز بان عدمه يستلزم العبث وانه غير جائز بيانه ان فائدة وضع اللفظ لمعنى انما هي افادته
به واذا لم يستعمل لم تفده والجواب انا لا نسلم حصر الفائدة فيما ذكرتم بل صحة التجوز لمناسبة فائدة
تنفي العبث وان سلم انحصارها فيما ذكرتم فقصدها كاف في نفيه وهو اي قصدها لا تقتضي
حصولها فكم من غرض يحمل على فعل فيفعل ولا يترتب عليه الغرض ولا يخرجه عدم الترتب الى العبث

مسئلة اختلف في اللفظ الواحد اذا دار بين المجاز والاشتراك كالنكاح فانه يحتمل ان
يكون حقيقة في الوطء مجازا في العقد وان يكون مشتركا بينهما قال في الصحاح النكاح الوطء
وقد يكون العقد المختار ان المجاز اولى من الاشتراك الحاصل لكثرته في اللغة حتى قال ابن جني ان اكثر
اللغة مجاز والكثرة تفيد ظن الرجحان وقيل بل الحمل على الاشتراك اولى وذلك لنوعين من
الترجيح مفاسد للمجاز لا توجد في الاشتراك وفوائد للاشتراك لا توجد في المجاز فمنها
ان المشترك مطرد في كل واحد من معانيه فيطلق عليه في جميع محاله لما عرفت من ان الحقائق
مطردة فلا يضطرب فيه والمجاز قد لا يطرد اذ عدم الاطراد من علاماته فيضطرب فيه بحسب
محاله ومنها الاشتقاق منه بالمعنيين ان كان مما يشتق منه وان كان صالحا للاشتقاق
كالامر بمعنى الفعل اذ لا يقال منه امر ومامور ونحوهما كما عرفت ومنها صحة المجاز فيهما
فيكثر الفائدة المطلوبة في المجاز بخلاف المجاز فانه لا يتجوز فيه وتشبيه حاله بما قد قيل في
القياس من ان حكم اصله لا يثبت بالقياس على ما سياتي ان شاء الله تعالى وان قيل قد يترتب مجازات
متعددة فان لفظ الحقيقة على ما ذكر في المحصول مجاز في المعنى المصطلح في الدرجة الثالثة
اجيب بان ذلك ليس من حيث انه مجاز بل من حيث انه حقيقة عرفية واما مفاسد المجاز فمنها
احتياجه الى اكثر مما يحتاج اليه المشترك فان المجاز يحتاج الى وضع للمعنى الحقيقي وآخر للمعنى
المجازي شخصي او نوعي على الخلاف والى اعتبار نقل احاد المجاز والى العلاقة والمشترك يكفي
فيه الوضعان ومنها احتياجه الى المعنى الحقيقي ووضع اللفظ بازائه لانه فرعه بخلاف
المشترك لاستقلال كل معنى بالوضع ابتداء والاصل اولى بالاثبات ومنها مخالفته للظاهر
وهو الحقيقة بخلاف المشترك ومنها ايقاعه في الغلط عند عدم القرينة وهو حمله على غير
المراد بخلاف المشترك وعورض بنوعين مرجحين للمجاز كذلك كل بنكه مفاسد المشترك

لعله عند من لا يحمله على جميع معانيه عند عدم القرينة

ومنها التساهل في الحاصل عن عدم القرينة وهو حمله على غير المراد بخلاف المشترك و من فوائد المجاز
ومن مفاسد المشترك الاخلال بالفهم عند خفاء القرينة بخلاف المجاز ومنها اداؤه الى مستبعد من
ضد المقصود او نقيض له اذا حمل على غير المراد منه نحو لا يطلق في القرء والمراد الحيض فيفهم منه الطهر
في الطهر فيلزم الجواز في الحيض وهو نقيض المراد او الوجوب فيه بناء على ان النهي عن الشيء امر بضده
وهو ضد المراد ومنها احتياجه الى قرينتين بحسب المعنيين بخلاف المجاز فانه يكفي فيه قرينة واحدة
واما فوائد المجاز فمنها كونه ابلغ واوجز واوفق للطبع وللمقام ويتوصل به الى انواع البديع قيل انما
عدّ من فوائد المجاز انما يصلح مرجحا لو لم يوجد في المشترك وقد وجد فانه يكون ابلغ اذا اقتضى المقام
الاجمال واوجز كالعين للجاسوس واوفق للطبع كالليث المشترك بين الاسد ومن العنكبوت والعصفور
واوفق للمقام كما اذا انبأ المشترك عن معنى مناسبة كالعزة في قول السيد لعبده هذا عين فاحفظه
ويمكن التوصل به الى انواع من البديع كالتوجيه والايهام اذا اشتهر في بعض معانيه ويكثر المعنى
بحمله على الجميع واحسن ما يعرض مما ذكر وجوه الترجيح هو ان الحمل على ما تشتمل عليها اولى لانه يظن
انه الغالب الاكثر في الكلام واذا تحقق انتفاء الغلبة فلا عبرة بكون الشيء من مظانها واذا تحقق
فلا باس في عدم ما هو من مظانها وفي المجاز بحثت ولا يضر الخلو عما هو من مظانها واذا دار اللفظ
بين المجاز والنقل فالمجاز ايضا ان المجاز اولى من النقل لكثرته وعدم استلزامه نسخ الاول وهو
المعنى الحقيقي بخلاف النقل فيهما مثاله لو اطلق الشارع الصيام على الامساك المخصوص ويرد دائرا
في انه وضعه له بحيث يطلق عليه بلا قرينة او لم يضعه له وانما استعمل فيه مجازا من قبيل اطلاق
اسم العام على الخاص فرض صحيح هذه المناسبة للتجوز فالحمل على المجاز اولى واذا دار اللفظ
بين الاشتراك والنقل فقد قيل و هو قول الرازي ومتابعيه النقل اولى من الاشتراك لاتحاده
في الحالين اي لان اللفظ المنقول مدلوله مفرد قبل النقل وبعده اما قبل النقل فلان مدلوله
المنقول عنه وهو المعنى اللغوي لا غير واما بعده فهو المنقول اليه الشرعي او العرفي لا غير واذا
كان مدلوله مفردا فلا يمتنع العمل به لا المشترك فان مدلوله متعدد في الوقت الواحد من
غير تمييز لا يعمل به الا بقرينة وهذا انما على مذهب من انه لا يحمل على الجميع و قد سبق الكلام
فيه ولعل من يحمله على الجميع لا يبعد ترجيحه للاشتراك لان النقل خلاف الاصل مثاله
الزكوة يحتمل ان يكون مشتركا بين النماء والقدر المخرج من النصاب وان يكون موضوعا للنماء فقط
ثم نقل الى القدر المخرج شرعا

فصل في الحروف

لابيان وضعها ومعناها ودفع
ما يورد من الاشكال عليها نحتاج الى تقديم مقدمة وهي ان وضع اللفظ اما
اما عام او خاص ومعناه اما عام او خاص فهذه اربعة اقسام الاول ان يكون الوضع خاصا
والموضوع له خاص وذلك كما اذا تصور الواضع زيدا وعينه لفظه له فان متعقل الواضع عند
الوضع لفظ ومعنى متشخصان وهو ظاهر الثاني ان يكون الوضع عاما والموضوع له عام وذلك
كصيغ المشتقات فان الواضع لما قال صيغة فاعل من كل مصدر لمن قام به مدلول مصدره ان ضاربا
لمن قام به الضرب وعالما لمن قام به العلم الى غير ذلك فقد تصور تلك الالفاظ بمجمله بمفهوم عام

ونتصور وجهي من ..... به الضرب والعلم وكذا ...

هو مفهوم صيغة فاعل وهذه المعاني لتلك الالفاظ مفهوم عام ايضا هو مفهوم من قام به
مدلول المصدر المشتق منه فوضع المشتقات وضع عام لامور مخصوصة بحسب لا تفاديها الا
تلك الامور حتى لا يصح ان يقال ضارب ويراد به مفهوم من قام به مدلول مصدر ما بل مدلول
الضرب بخصوصه وليس المراد من خصوص المعنى تشخصه بحيث لا يحتمل الكثرة فانه قسم آخر
ان شاء الله تعالى بل المراد انه مندرج تحت امر كلي وتلخيصه ان الواضع اذا تصور الفاظا مخصوصة
في ضمن امر كلي وحكم حكما كليا بان كل لفظ يندرج تحته فقد عينته الدلالة على كذا يسمى هذا
الوضع وضعا نوعيا ايضا ويترتب على هذا الوضع افهام معان غير محصورة نصورها الواضع اجمالا
بامر كلي عام من الفاظ غير معدودة واستعمالها فيها حقيقة وذلك مثل الجمع والمصغرات والمركبات
وبالجملة ما يدل بالهيئة الثالث ان يكون الوضع خاصا والموضوع له عام وذلك كالانسان
والفرس وغيرهما فان الواضع قد تصور لفظا خاصا ومعنى معينا كليا وعين ذلك اللفظ
لكل واحد مما يصدق عليه ذلك المعنى وهذا هو الموافق لما ذكره الابهري من انه اذا وضع لفظ
واحد بازاء معنى واحد فهذا الوضع خاص سواء كان ذلك المعنى كليا او جزئيا الرابع ان يكون
الوضع عاما والموضوع له خاص كاسماء الاشارة والموصولات وغيرها فان الواضع يتصور
لفظا خاصا ومعاني خاصة فيضع ذلك اللفظ لكل واحد من تلك المعاني بخصوصه بحيث لا تفاديه
الا واحدا منها بخصوصه ووضعه لكل واحد منها باعتبار امر مشترك بينها وذلك بان تعقل امرا
مشتركا بين متشخصات فيكون آلة لملاحظتها فيصير تلك المتشخصات ملحوظة اجمالا ثم يعين
ذلك اللفظ لكل واحد منها بخصوصه دون القدر المشترك فيتعقل آلة الوضع ووسيلة
اليه لانه الموضوع له فالوضع عام لان متعقل الواضع عند الوضع مفهوم كلي والموضوع له
خاص لا يحتمل الكثرة فان هذا مثلا موضوع ومسماه كل فرد متشخص من افراد المشار اليه
بحيث لا يقبل الشركة وهذا القسم لا يستفاد معناه الا بقرينة معينة لاستواء نسبة الوضع
الى المسميات والحروف من هذا القسم اذ موضوعه باعتبار امر عام هو نوع من النسبة لكل فرد من
اي النسبة خصوصه فان من موضوعه باعتبار معنى عام هو نوع من النسبة كالابتداء
لكل ابتداء معين بخصوصه ومعلوم انه لا تتعين خصوص النسبة كالابتداء الجزئي الذي
بين السير والبصرة في قولك سرت من البصرة الا بتعين المنسوب اليه وغيره وهو السير
والبصرة ولا تتعقل الا بتعقلهما وهو عليه سائر الحروف وتوضيحه ان الابتداء نسبة مخصوصة هي
حالة لغيره او متعلقة به كالسير والبصرة مثلا فان اخذ مطلقا كان معنى مستقلا ملحوظا للعقل
بالذات يمكنه ان يحكم به وعليه وهو بهذا الاعتبار مدلول لفظ الابتداء وان اخذ متعلقا
بمتعلق مخصوص كالسير والبصرة فله اعتباران احدهما ان يلاحظه العقل من حيث انه مفهوم من
المفهومات ويتوجه اليه بالقصد فيكون مفهوما مستقلا ايضا يصلح ان يحكم عليه وبه ويعبر
عنه بابتداء سير البصرة وثانيهما ان يلاحظه العقل من حيث هو حالة لذلك المتعلق ويجعله
آلة لتعرف حاله ويكون المتوجه اليه قصدا ذلك المتعلق وهو بهذا الاعتبار لا يستقل بالمفهومية

ولا يصلح ان يحكم عليه وبه فعنى من ليس هو الاسد المطلق ولا الخصوص الماخوذ بالاعتبار
الاول والا لصلح ان يقع محكوما عليه وبه قطعا بل لا شك في ان المفهوم المستفاد منه في تركيب
سرت من البصرة على الوجه الذي استفيد منه لا يصلح لشيء منهما فيتعين ان يكون معناه الاسد الخاص
بالاعتبار الثاني وهو معنى لا يتحصل ذهنا ولا خارجا الا بما جعل آلة لملاحظته وصلة الى تعرف
حاله ثم انه تستعمل في كل اسد خاص حقيقة بلا اشتراك فهو موضوع لذلك وضعا عاما ولذلك اي لما
ذكرناه من توقف تعين معناه بل تحصله ذهنا وخارجا على تعين المنسوب اليه قيل الحرف غير مستقل
بالمفهوم اي لا يكون معنى حاصلا معينا الا بانضمام غيره اليه وتميز الحرف عن الضمير واسم الاشارة
والموصول وان كانت مشتركة في انها موضوعة بالوضع العام الموضوع له خاص وفي انها لا تتعين
الا بالقرينة بان الثلاثة مشتركة في ان مدلولها معان مستقلة بالمفهومية قصدا او بالذات صالحة
للحكم عليها وبها بخلاف الحرف وعن الموصول وان اشتركا في احتياجهما الى الغير بان الحرف يحتاج
الى غيره لتحصيل معناه والموصول يحتاج الى غيره لتعيين معناه والا فهو في نفسه مستقل وانما هو مبهم
عند السامع يتعين بمضمون الصلة وعن ذو وفوق ونحوها وان كانت مشتركة في التزام ذكر
المتعلق بان مفهوم كل لفظ منها كلي لان ذو بمعنى صاحب وفوق بمعنى علو والكاف الاسمية بمعنى مثل
ولا تستعمل الا في مفهومها الكلي والخصوصية انما تفهم من هيئة المركب الاضافي كما ان الحيوان في
قولنا حيوان ناطق مستعمل في معناه والتقييد بالناطق تفهم من هيئة المركب الوصفي بخلاف
الحرف فان معناه جزئي كما حققناه انفا **مسئلة** اختلف في المعنى الحقيقي للواو العاطفة
فقال الجمهور **الواو للجمع** بين امرين فصاعدا اما في ثبوت نحو ضرب زيد واكرم عمرو فانها
ثبوت مضمون الجملتين بخلاف ما اذا طرحت فانه يحتمل الاضراب عن الاولى نص على ذلك الشيخ
عبد القاهر او في حكم كما في عطف المفردات وما في حكمها من الجمل **المطلق** عن التقييد بترتيب
او معية **فلا يجب الاجتماع في زمان** وهو المعنى بالمعية وقيل انها تدل على المعية واستعمالها
في غيرها مجاز **ولا يجب عدمه** اي عدم الاجتماع في زمان فلا يجب الترتيب بل هي للجمع المطلق
المشترك بين المعية ومطلق الترتيب المحتمل في الوجود لهما من غير تعرض في الذكر لخصوصية شيء
منهما وروي عن ابي طالب والشافعي والفرا وثعلب وابي عبيد انها للترتيب فتدل على تاخرما
بعدها عما قبلها في الزمان واستعمالها في غيره مجاز وقال المويد بالله عليه السلام في شرح التجريد
وعندنا وعند الشافعي ان الواو في الشرع توجب الترتيب وعليه بنى احتجاجه بقوله تعالى فصل
لربك وانحر على وجوب تقدم الصلوة على الاضحية **احتج الجمهور** اولا بقوله **لامتناع** ...
قال ابو علي الفارسي انه مجمع عليه وذكر سيبويه في خمسة عشر موضعا في كتابه وقيل في سبعة عشر
موضعا **و**ثانيا بقوله **لامتناع الترتيب في تقاتل زيد وعمرو** مع صحته بالاتفاق وذلك لانه لا تتصور
الترتيب في فعل يقتضي مفهومه الاضافة المقتضية للمعية ولذلك لا يصح تقاتل زيد ثم عمرو
اتفاقا **و**ثالثا بامتناع الترتيب ايضا في **جاء زيد وعمرو قبله** مع الاتفاق على صحته وذلك لان
الواو تدل على مجيء عمرو بعد زيد وقبله على تقدمه قبله فيتناقض واعترض الدليلان بان ماء

ما ذكرتم من صحة اطلاقها من غير ارادة ترتيب ولا يلزم كونها حقيقة فيه غايته ان يقال المجاز
خلاف الاصل فنقول لكن يجب المصير اليه اذا دل الدليل عليه وما سندكره من الادلة يدل على
الترتيب واجيب بان هذه معارضة وهي لا تنفي صحة الدليل نعم لو تم دليلهم توقف دليلنا التفاتا الى
وجوب الترجيح بينهما وانه لا يتم كما ستري فلا نعتد به فلا نرتكب المجاز لاجله **و**احتج القائلون
بان الواو تفيد الترتيب اما اولا فبانه وقع **فهم الترتيب من قوله تعالى اركعوا واسجدوا** فكان السجود بعد
الركوع ولولاه لجاز الامران قلنا فهمه مما ذكرتم **ممنوع** ولعله مفهوم من غيره مثل قوله عليه السلام
صلوا كما رايتموني اصلي مع تقديمه الركوع على السجود اذ لا يلزم من موافقة الحكم لما يفيد دليلا
كونه منه لجواز استفادته من غيره ولا يلزم من عدم دلالته عليه عدم الدليل عليه مطلقا لجواز
ان يكون هناك ادلة كثيرة ولا يصح قولكم لولاه لجاز الامران **و**اما ثانيا فبانه **فهم الترتيب
في** قوله تعالى **ان الصفا والمروة** من شعائر الله من الواو وذلك لانها لما نزلت الاية الكريمة قال صلى
الله عليه وعلى آله ابدأوا بما بدأ الله به اخرجه الدارقطني في السنن عن جابر فصرح بوجوب الابتداء
بما بدأ الله به وفهم منه ترتب الوجوب على ابتداء الله به ولولا انه للترتيب لما كان كذلك والجواب
انه لنا لا علينا فان الترتيب مستفاد **من قوله عليه السلام ابدأوا** بما بدأ الله به ولو كانت للترتيب
لفهم من الاية فلم يشكوا فلم يسألوا فيحتاجوا الى قوله ابدأوا فلما سألوا علمنا انها ليست
للترتيب **و**اما ثالثا فبما روي انه خطب اعرابي عند رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم فقال من اطاع
الله ورسوله فقد اهتدى ومن عصاهما فقد غوى فقال صلى الله عليه وآله وسلم بئس خطيب القوم
انت قل ومن عصى الله ورسوله فقالوا **انكاره صلى الله عليه وآله** لقول الاعرابي **ومن عصاهما** امره
له بقوله قل **ومن عصى الله** ورسوله يدل على ان الواو للترتيب والا لم يكن بين العبارتين
فرق فما كان للرد والتلقين معنى والجواب لا نسلم انحصار الفرق فيما ذكرتم من الترتيب اذ
الافراد بالذكر فيه تعظيم ليس في القران مثله فرد عليه **لذلك التعظيم** والذي كان يحصل
بالافراد **بالقران** ويدل عليه ان معصيتهما لا ترتيب فيها

البحث الثالث في الاحكام

وهو اربعة فصول الاول فيما يتعلق بمباحث الحاكم والثاني فيما يتعلق بمباحث
الحكم من وجوب وحظر وغيرهما والثالث فيما يتعلق بالمحكوم فيه اعني فعل المكلف والرابع
فيما يتعلق بالمحكوم عليه اعني المكلف

فصل في الحاكم

الشرع اتفاقا بين المعتزلة والاشعرية
قالت الاشاعرة فما نهى عنه الشرع تحريما او تنزيها فهو قبيح وما لم ينه عنه الشرع فهو حسن كالواجب
والمندوب والمباح عند اكثرهم وكفعل الله تعالى فانه حسن بالاتفاق واما فعل البهائم فقد قيل
انه لا يوصف بحسن ولا قبح بالاتفاق وفعل الصبي مختلف فيه واقتصروا على هذا وقالوا لا حكم
للعقل في حسن الاشياء وقبحها وليس الحسن والقبح عائدا الى امر حقيقي حاصل في الفعل قبل
الشرع يكشف عنه الشرع بل الشرع هو المثبت له والمبين فلا حسن ولا قبح للافعال قبل ورود
الشرع ولو عكس الشارع القضية فحسن ما قبحه وقبح ما حسنه لم يكن ممتنعا وانقلب الامر
وصار القبيح حسنا والحسن قبيحا كما في النسخ من الحرمة الى الوجوب ومن الوجوب الى الحرمة

Copyright ... University

والاقطار والازمان يمتنع بحيث يعرف عام يكون مبدا ذلك الجزم من المشترك عادة وكذا
العدل والصدق النافع والاحسان فان الناس طرا يجزمون بحسنها واستحقاق المدح
عليها كل ذلك يدركه العقل بديهة والمنع مكابرة صريحة عند الانصاف فلا يرد ما قيل ان جزم العقلاء
بالحسن والقبح في الامور المذكورة بمعنى الملائمة والمنافرة او صفة الكمال والنقص وثانيهما
طريق الزامي بخلاف الاول فانه حقيقي قوله وايضا لو لم يكن عقليا كما اقتضاه مذهبكم من ان القبح
انما هو لاجل النهي الذي لا يتصور في افعاله تعالى لجاز صدق الكذب وخلق المعجز على يد الكاذب وفي ذلك
ابطال الشرائع وبعثة الرسل بالكلية اذ لا يتميز صدقه تعالى عن كذبه ولا النبي عن المتنبي واجيب
بانه نقص والنقص على الله تعالى محال وهو ساقط قال في المواقف وشرحه واعلم انه لم يظهر لي فرق
بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي فيه فان النقص في الافعال هو القبح العقلي بعينه فيها
وانما تختلف العبارة دون المعنى واصحابنا المنكرون للقبح العقلي كيف يتمسكون في دفع الكذب
عن الكلام اللفظي بلزوم النقص في افعاله تعالى واجيب بان امتناع الكذب عليه انما هو بخبر النبي صلى
الله عليه وآله وذلك نعلم بالضرورة من الدين قال في المواقف وهذا عليه الاعتماد ثم قال فان قيل
صدق النبي انما يعلم بتصديق الله تعالى له وانما يدل تصديقه على تصديق النبي اذا امتنع عليه تعالى
الكذب فيلزم الدور قلنا التصديق بالمعجز وهو تصديق فعلي لا قولي ثم قال وكيفية دلالتها
عندنا اجراء الله تعالى عادته بخلق العلم بالصدق عقيب ظهورها فان قيل هذا لا يتم الا بامتناع اظهار
المعجز على يد الكاذب لكنه يستلزم خلق العلم بالصدق موجبا للضلال [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] ولكن ان خلق المعجز على يد الكاذب مقدور لله تعالى لعموم
قدرته ممتنع وقوعه في حكمته لان فيه ايهام صدقه وهو اضلال قبيح من الله تعالى وثانيهما
وهو الزامي ايضا لو لم يكن الحسن والقبح عقليين بل ثبتا شرعا فقط جاز التعاكس فيهما
فان الشارع يجوز ان يحسن ما قبحه ويقبح ما حسنه كما في النسخ فيلزم جواز حسن الاساءة
وقبح الاحسان وذلك باطل بالضرورة واجيب بان الباطل بالضرورة حسن الاساءة وقبح الاحسان
باحد المعنيين الاول والثاني لا بالمعنى المتنازع فيه وقد اشرنا الى دفع هذا الجواب في
اثناء الدليل الاول والرجوع الى حسن الاساءة وقبح الاحسان صفة نقص [illegible]
الاحسان من الافعال [illegible] بعدم الفرق بين النقص فيها والقبح العقلي
[illegible] وقد استدل على اثباتهما بالعقل بادلة حقيقية والزامية غير ما ذكرناه تركناها
اختصارا قالوا اولا محتجين على ما ذهبوا اليه من نفي حكم العقل بهما العبد مجبور في
افعاله واذا كان كذلك لم يحكم العقل فيها بحسن ولا قبح لان ما ليس فعلا اختياريا لا يتصف
بهذه الصفات اتفاقا بيانه ان العبد ان لم يتمكن من الترك فهو الجبر لان الفعل منه حينئذ
واجب والترك ممتنع وان لم يكن كذلك بل يمكن من الترك فلا يخلو اما ان يتوقف وجود الفعل منه

والعدلية بحالهم في ذلك كله ويقولون العقل حاكم بهما ايضا وهما عائدان الى امر حقيقي اما
الذات او وصف ملازم او وجوه واعتبارات على اختلاف مذاهبهم والشرع كاشف ولا يجوز
العكس الا اذا اختلف حال الفعل في الحسن والقبح بالقياس الى الازمان او الاشخاص او الاحوال
كان له ان يكشف عما يصير الفعل اليه من حسنه او قبحه في نفسه ولا بد قبل الشروع في الاحتجاج
من تحرير محل النزاع فنقول وبالله التوفيق الحسن والقبح يقالان لمعان ثلاثة الاول صفة
الكمال والنقص فالحسن كون الصفة صفة كمال والقبح كونها صفة نقصان فيقال العلم حسن اي كمال
لمن اتصف به وارتفاع والجهل قبيح اي نقصان لمن اتصف به واتضاع ولا نزاع في ان هذا المعنى
امر ثابت للصفات في انفسها يدركه العقل الثاني ملائمة الغرض ومنافرته فما وافق الغرض كان
حسنا وما خالفه كان قبيحا وما ليس كذلك لم يكن ايهما وقد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة فيقال
الحسن ما فيه مصلحة والقبح ما فيه مفسدة وما خلا عنهما لا يكون ايهما وهذا ايضا يدركه العقل
اتفاقا ويختلف بالاعتبار الثالث تعلق المدح والثواب بالفعل عاجلا واجلا والذم والعقاب
كذلك فالحسن ما يتعلق به المدح والثواب والقبح ما يتعلق به الذم والعقاب وما لا يتعلق
شيء منهما فهو خارج عنهما هذا في افعال العباد وان اريد به ما يشمل افعال الله تعالى اقتصر على
تعلق المدح والذم وهذا هو محل النزاع فهو عند الاشاعرة شرعي لان الافعال كلها عندهم
ليس شيء منها يقتضي في نفسه مدح فاعله وثوابه ولا ذم فاعله وعقابه وانما صارت كذلك
بسبب امر الشارع بها ونهيه عنها وعند العدلية عقلي لان للفعل في نفسه من غير نظر الى
الشرع جهة محسنة مقتضية لاستحقاق فاعله مدحا وثوابا او مقبحة مقتضية لاستحقاق
فاعله ذما وعقابا الا ان تلك الجهة قد يدركها العقل بالضرورة وقد يدركها بالنظر وقد
لا يدركها بالضرورة ولا بالنظر ولكن اذا ورد به الشرع علم ان ثمة جهة محسنة كما في صوم آخر
يوم من رمضان او مقبحة كما في صوم اول يوم من شوال فادراك الحسن والقبح في هذا القسم
موقوف على كشف الشرع عنهما بامره ونهيه واما كشفه عنهما في القسمين الاولين فهو مؤيد
لحكم العقل بهما اما بضرورته او بنظره ثم انهم اختلفوا فذهب الاوائل منهم الى ان حسن الافعال
وقبحها لذواتها لا لصفات فيها تقتضيهما وذهب بعض من بعدهم من المتقدمين الى اثبات صفة
حقيقية توجب ذلك في الحسن والقبح وذهب ابو الحسين الى اثبات صفة في القبح مقتضية
لقبحه دون الحسن اذ لا حاجة الى صفة محسنة له بل يكفيه لحسنه انتفاء الصفة المقبحة
وذهب ابو علي وعليه المتأخرون الى ان حسن الافعال وقبحها ليس لاعيانها ولا لصفات
حقيقية فيها بل لوجوه تختلف بحسب الاعتبارات كما في لطم اليتيم ظلما وتاديبا وبعد تحرير
محل النزاع نقول ان المختار ان العقل حاكم بحسن الاشياء وقبحها لوجوه اولها ما افاده بقوله
لان الناس طرا يجزمون بقبح الظلم والكذب الضار ونحوهما اي بعلم ما يجزمون بقبحه [illegible]
[illegible] من منكري الشرائع ويعترف به قطعا ولا العرف لاختلافه اي العرف
باختلاف الامم وتبدل الاعصار بل الامم قاطبة متفقون عليه واختلاف الابدان والاديان

على مرجح للفعل على الترك اولا فان لم يتوقف على مرجح بل صدر عنه تارة ولم يصدر عنه اخرى من غير
سبب ترجح وجوده على عدمه كان اتفاقيا اى فالفعل اتفاقي صادر بلا سبب يقتضيه فلا يكون اختياريا
لان الفعل الاختياري لا بد له من ارادة جازمة ترجحه والا يكن كذلك بل توقف وجود الفعل منه
على مرجح لفعله على تركه فاما ان يكون ذلك المرجح من العبد اولا ان لم يكن من العبد فالفعل منه لازم
وان كان من العبد نقل التقسيم بان ينقل الكلام الى صدور ذلك المرجح عنه فيتسلسل وهو محال
فيكون العبد مضطرا لا اختيار له في افعاله على جميع التقادير وكان مجبورا فيها فلا يتصف شيء
منها بالحسن والقبح العقليين بالاجماع المركب اما عندنا فاذ لا مدخل للعقل فيهما واما عندكم فلانهما
من صفات الافعال الاختيارية ورد بانه ما تمسكوا به اولا بمعارضته الضرورة فلا يسمع دليل نصب
في مقابلتها لانه سفسطة باطلة ومكابرة ظاهرة بيانه ان كل واحد من العقلاء يعلم ان له اختيارا في
افعاله ويجد الفرق بين الاختياري والاضطراري منها كحركتي الصعود والسقوط ويعلم بالضرورة
ان الاولى تستند الى قدرته واختياره وانه لولاهما لم يصدر عنه شيء منها وثانيا بلزوم الجبر اى الدليل
في افعاله تعالى بان يقال ان لم يتمكن من الترك فهو الجبر والا فان لم يتوقف على مرجح فاتفاقي الى اخر ما مر
فيقرر نقض الدليل المذكور بافعاله تعالى وثالثا بلزوم نفي الحسن والقبح الشرعيين لانهما في الشرع
من صفات الافعال الاختيارية ايضا فان حركة المرتعش والنائم والمغمى عليه لا توصف بحسن ولا
قبح في الشرع ويستلزم ايضا كون التكاليف باسرها تكليفا بما لا يطاق ولا قائل به ورابعا بانا
نختار ما اشرنا اليه بقولنا ثم المرجح لفعل العبد على تركه هو الارادة للفعل التي شانها الترجيح
والتخصيص فلا يلزم كون العبد مجبورا في افعاله وهذا هو الحل وما قبله اما نقض او في حكمه
واجيب عن الاول بان الضروري وجود القدرة لا تاثيرها وعن الثاني بان مرجح فاعليته تعالى
هو ارادته القديمة فلا يحتاج الى مرجح اخر بخلاف مرجح فاعلية العبد فانه حادث فيحتاج الى
مؤثر فان صدر عن العبد تسلسل والا كان مجبورا في فعله وعن الثالث بانه لا يجب تاثير
قدرة الفاعل في الشرعي بل يجب ان يكون ما قارنه القدرة والاختيار في الجملة بخلاف العقلي
وعن الرابع بان الاختيار والارادة من فعل الله تعالى لان اختيار العبد ليس باختياره والا لزم
التسلسل فيبطل استقلال العبد بفعله والجواب عن الاول بان جعل الضروري وجود القدرة
لا تاثيرها مغالطة وعدول عن الانصاف فانه لا طريق الى العلم بوجودها الا العلم الضروري
باختيارية افعالنا وعدم توقفها على شيء سوى ارادتنا اذ اوجدنا مختارا يمكن من فعل ضد
اخر علمنا وجودها في الاول دون الثاني ولولا تعلقها بافعالنا وتاثيرها فيها لم نعلم وجودها
اصلا على ان نفي تاثيرها يرفع فائدة خلقها اذ وجودها ولا اثر لها كعدمها وعن الثاني بانه لا
يفيدكم ما ذكرتم لان ارادته تعالى قديمة عندكم وفعله تعالى مستند اليها وجوبا عندكم وهي مستندة
الى ذاته بطريق الايجاب واذا وجب الفعل بما ليس اختياريا له بطريق الايجاب وعن الثالث بان
ما ذكرتم لا يدفع الجبر المنافي للاختيار بالضرورة وجعل بعض الافعال الواجبة اختياريا
مجرد تسمية لكنها الحقيقة وعن الرابع بانا لا نسلم ان الارادة من فعل الله تعالى بل من فعل العبد

ولا يلزم التسلسل لان المحتاج اليها المتوجه اليه قصد الا الحاصل بتبعية القصد الى غيره
ثالثا بانه لو كان قبيحا عقلا لقيام المعنى الذي هو القبح بالمعنى الذي هو الفعل لانه اي
القبح وكذلك الحسن ليس ذات الفعل ولا جزءا منها بل هو امر زائد على الذات لتعقل الذات دونه
مع انه موجود لانه نقيض اللاقبح العدمي لصدقه على المعدوم والقائم بالمعدوم معدوم فالقبيح موجود
والا لزم ارتفاع النقيضين والثاني باطل لان قيام الصفة بالموصوف معناه تحيز الصفة تبعا
لتحيز الموصوف ولا يتصور الا في المتحيز بالذات لان المتحيز بتبعية غيره لا يكون متبوعا للثالث
اذ ليس كونه متبوعا لذلك الثالث اولى من كونه تابعا له والعرض ليس بمتحيز بالذات بل هو تابع لتحيز الحامل
في الحيز الجوهر فلا يقوم به غيره ورد بجريانه في الشرعي بان يقال لو كان قبيحا شرعا لقام المعنى
بالمعنى الى اخره وكذا الحدوث فان هذا الدليل الذي اوردتموه على كون القبح امرا
موجودا جار فيه وكذلك الوجوب والامكان والعدم والثبوت ونحوها ومنع الاولى وهي
الشرطية وما ذكر في بيانها باطل بان نقيض العدمي لا يجب وجوده فقد يكون الشيء ونقيضه
معدومين معا وموجودين معا ومفهومين وارتفاع النقيضين انما يستحيل في الصدق دون الوجود
وتحقيقه ان الوجودي يطلق على معنيين الموجود وما ليس في مفهومه سلب والعدمي
يقابله فيهما والنقيضان لا بد ان يكون احدهما وجوديا والاخر عدميا بالمعنى الثاني لكن الوجودي
بهذا المعنى لا يجب ان يكون موجودا لجواز كونه مفهوما اعتباريا ليس فيه سلب ولا يجب ذلك
في المعنى الاول لجواز ارتفاعهما بحسب الوجود في الخارج انما الممتنع ارتفاعهما في الصدق وحينئذ
يتعين وجود القبح في نفسه ومنع الثانية وهو بطلان قيام المعنى بالمعنى لانا لا نسلم ان القيام
التبعية في التحيز كما ذكرتم بل هو الاختصاص الناعت وهو ان يختص شيء باخر اختصاصا
يصير به ذلك الشيء نعتا للاخر والاخر منعوتا به سواء فيه الجوهر وغيره وتحقيقه ان التحيز
صفة للجوهر قائم به وليس التحيز متحيزا تبعا لتحيز الجوهر والا فان قلنا بوحدة التحيز
القائم بذلك الجوهر فلا بد ان يقوم التحيز اولا بالجوهر حتى يتبعه غيره فاذا كان ذلك الغير
نفس التحيز فقد اشترط قيامه بقيامه بالجوهر وهو اشتراط الشيء بنفسه وتقدمه عليه
وان قلنا بتعدد التحيز القائم بالجوهر كان كل تحيز به مشروطا بقيام تحيز اخر به قبله
فيتسلسل

وصل

في حقيقة الحكم واقسامه وما يتعلق باقسامه من الاحكام الحكم
في الاصطلاح تعلق خطاب الله تعالى بفعل المكلف اقتضاء او تخييرا او وضعا الاحكام
منها ما هو من صفات الاعيان كالطهارة والنجاسة ومنها ما هو من صفات الافعال كالحرمة
والصحة والبطلان والفساد والانعقاد والنفوذ ومنها ما ليس صفة كالعلل والاسباب
والشروط والامارات والمقصود بالبحث ما شملته الحقيقة والمراد بالتعلق ما يشمل تعلق
الصفات بموصوفاتها والعلل والاسباب بمعلولاتها ومسبباتها ونحو ذلك وقوله شرعا
او عقلا يشمل الاحكام الشرعية والعقلية لما تقرر من اثبات حكم العقل ويخرج ما يتعلق لا من
جهتها كتعلق اللازم بملزومه وفعل المكلف يخرج نحو قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون وما يتعلق
بفعل الصبي والمجنون والنائم وغير ذلك وقوله اقتضاء او تخييرا او وضعا يخرج ما عدا الحجة

والسبب والشرط والمانع لان الوضع عبارة عن جعل الشيء سببا او شرطا او مانعا وهو اي الحكم
المبحوث عنه تكليفي ووضعي الاول وهو التكليفي خمسة اقسام وتسميته تكليفيا لكون بعض اقسامه
كذلك وان كان بعضها غير تكليفي فلا مشاحة في الاصطلاح وانقسم الى الخمسة لان متعلق الحكم اي
الدليل عليه اما ان يقتضي الفعل اولا فان اقتضى الفعل فاما ان يمنع من الترك اولا فان منع
من الترك فوجوب والا فندب وان لم يقتض فاما ان يقتضي الترك اولا وان اقتضى الترك فاما ان يمنع من الفعل
اولا فان منع من الفعل فحظر والا فكراهة وان لم يقتض الترك والمفروض انه لم يقتض الفعل فلا محالة
يكون مخيرا وهو قوله وان خير فاباحة فهذه خمسة اقسام وهذه مسائل يتعلق بها وللواجب
ست وللمندوب ثنتان وللمحظور ثنتان وللمكروه واحدة وللمباح ثلاث **مسألة** وقد
عرفت الوجوب والواجب متعلقه وهو فعل اقتضاه الدليل ومنع من تركه وهكذا سائر
الاقسام فقد افاد التقسيم المذكور سابقا حدودها وحدود متعلقاتها وللواجب حدود غير ما
اخرجه التقسيم ذكرها بقوله ما يذم تاركه بوجه ما اي فعل يستحق تاركه في الشرع او العقل
الذم على تركه فخرج عنه سائر متعلقات اقسام الحكم كلها اذ لا يستحق تارك شيء منها ذما وقوله بوجه ما
متعلق بقوله تاركه زيد لادخال ما لا يستحق تاركه الذم كيف ما تركه من الواجبات وانما يذم بوجه
دون وجه وهو فرض الكفاية فانه يذم تاركه اذا لم يقم به غيره والواجب المخير فانه يذم اذا
تركه مع الاخر واما الموسع فداخل من دون زيادة هذا القيد لان تركه انما يتحقق بتركه في جميع
الوقت لا في بعضه فان قيل زيادته يدخل ما ليس من المحدود كصلوة النائم والناسي وصوم
المسافر فان تارك احدها يستحق الذم على تقدير انتفاء العذر اجيب بالفرق فان ترك احد تلك
الكفاية مثلا متردد بين ان يترك غيره فيذم والا يترك فلا يذم وهذا الترك بحاله لم يتغير
وقد تغير لحوقه بخلاف ترك النائم فان عدم النوم تقديري ولا يبقى حينئذ هذا الترك
بحاله والمتغايران اذا اريد احدهما لم يرد الاخر نبه عليه موضحه اذا ترك واجب فهناك
ترك مخصوص وتارك موصوف والتارك تارك للواجب بذلك الترك المخصوص والذم انما لحقه
بسببه بمعنى استحقاق التارك للذم استحقاقه له بسبب ذلك الترك الذي ترك به الواجب وتارك
الكفاية يذم في تركه الجملة بسبب تركه الذي هو تارك للكفاية بذلك الترك لان تركه الكفاية
ترك واحد لا يتغير في نفسه باتيان الغير وعدمه واذا لم يأت به غيره لحقه الذم بذلك
الترك وان اتى به لم يلحقه فهناك ترك واحد يلحق بسببه استحقاق الذم على وجه فلم يفد
الحد بقوله بوجه ما لتبادر منه العموم الى الفهم وخرج الكفاية والمخير واذا زيد دخلا
قطعا واما التارك الذي هو النائم مثلا فان تركه في حال النوم مغاير لتركه حال عدمه فلا يلحقه
بسبب الترك الاول استحقاق ذم اصلا ولا يصدق عليها انه يستحق الذم على تركها الاخر
وهو الترك الحاصل عند عدم النوم فعلم ان ترك الكفاية والمخير وترك النائم متغايران
المذكور اعني الغير وعدمه وملخصه ان فرض الكفاية والمخير وصلوة النائم خارجة عن
الحد بدون ذلك القيد لكن خروج الاولين بسبب العموم في استحقاق الذم وخروج الثالث
بسبب اعتبار استحقاق الذم للتارك بالترك الذي هو تارك له به فاذا اريد القيد ارتفع العموم فقط

فيدخل الاول دون الثاني لبقاء خروجه على حاله والواجب مرادف الفرض عند الجمهور
وقالت الحنفية ووافقهم الناصر والداعي الفرض قطعي وهو ما كان دليله
قطعي الدلالة والسند والواجب ظني وهو ما كان دليله ظني الدلالة او السند او كليهما
واعلم انه لا نزاع في تفاوت مفهومي الفرض والواجب لغة ولا في تفاوت ما ثبت بدليل قطعي كمحكم
الكتاب وما ثبت بدليل ظني كخبر الواحد فان جاحد الاول كافر لا الثاني وتارك العمل بالاول فاسق
لا الثاني وانما النزاع في انهما هل هما لفظان مترادفان منقولان من معنييهما اللغويين الى معنى واحد
هو ما يمدح فاعله ويذم تاركه سواء ثبت ذلك بدليل قطعي او ظني او نقل كل واحد منهما الى بعض من معناه
المعنى مخصوص فالفرض هو ما يمدح فاعله ويذم تاركه اذا ثبت بدليل قطعي والواجب هو ما يمدح
فاعله ويذم تاركه اذا ثبت بظني وهذا مجرد اصطلاح فلا معنى لاحتجاج ابي حنيفة بان التفاوت
بين الكتاب وخبر الواحد يوجب التفاوت بين مدلوليهما او بان الفرض في اللغة التقدير والوجوب
هو السقوط فالفرض ما علم قطعا انه مقدر علينا والواجب ما سقط علينا بطريق الظن فلا
يكون المظنون مقدرا ولا المعلوم القطعي ساقطا علينا على انه يقال لو سلم ملاحظة المفهوم
اللغوي فلا نسلم امتناع كون الشيء مقدرا علينا بدليل ظني وكونه ساقطا علينا بدليل قطعي الا ترى
الى قولهم الفرض اي المفروض المقدر علينا في المسح هو الربع وايضا الحق ان الوجوب في اللغة
هو الثبوت واما مصدر الواجب بمعنى الساقط والمضطرب فانما هو الوجبة والوجيب ثم استعمال
الفرض فيما ثبت بظني والواجب فيما ثبت بقطعي شائع قال في التوضيح وقد يطلق الواجب عندنا
على المعنى الاعم ايضا وينقسم الواجب بالنظر الى ذاته الى معين كصلوة الظهر وصلوة
الجنازة ومخير كخصال الكفارة وبالنظر الى فاعله الى فرض عين وهو ما لا يسقط
عن مكلف بفعل مكلف اخر كصلوة الظهر ومنه خواصه صلى الله عليه وآله وفرض كفاية وهو
بخلافه كصلوة الجنازة وبالنظر الى وقته باعتبار كونه زائدا عليه او مساويا له الى مضيق
وهو ما كان الوقت فيه بمقدار العمل كالصيام وموسع وهو بخلافه قال القاضي عبد الله
الواجبات الموقتة مضيقة كانت او موسعة لا تكون الا في الواجبات الشرعية واما الواجبات
التي اوجبها الله بقضية العقل فلا يدخلها التوقيت علمية كانت او عملية وان كان فيهما ما يجري
مجرى المضيق كالمعارف الالهية ورد الوديعة والدين عند المطالبة وفيهما ما يجري مجرى
الموسع كرد الدين والوديعة اذا وكل صاحبهما ذلك الى من توجه عليه وباعتبار وقوعه
في وقته او خارجه الى اداء واعادة وقضاء وسيأتي ان شاء الله تعالى وبالنظر الى مقدمة وجوده
الى مطلق عنها ومقيد بها وسيأتي ان شاء الله **مسألة** اختلف في الامر اذا ورد باشياء
على التخيير كالكفارات الثلاث هل يكون كلها متعلقا للوجوب ام لا والمختار ان متعلق الوجوب
في الواجب المخير الجميع بدلا اي على جهة البدل بمعنى انه لا يجوز للمكلف الاخلال بجميعها
ولا يلزمه الجمع بينها ويكون فعل كل واحد منها موكولا الى اختياره لنا وهو اي وجه الوجوب
وهو قول اصحابنا والمعتزلة وبعض الفقهاء الا ان الامر خطاب الايجاب ولكل منها حظ فيه

يعني ان الله سبحانه قد شرك بين هذه الاشيا كالكفارات الثلاث في الاستهداد هو موضوع للايجاب
ولفظ او موضوع للتخيير فكان ان يحمل واحد منها حظا في الوجوب على البدل اذ لا يتحقق وجوبها على
البدل الا انه لو اوجبها علينا وخيرنا في تادية ايها شئنا فيجب الحمل عليه لان العدول عن المد لو امكنا
يكون عند امتناعه ولا امتناع فيه قطعا وقال الاشاعرة واكثر الفقهاء الواجب منها واحد
لا بعينه وفسره المتاخرون بالقدر المشترك منها وهو ما اشار اليه بقوله لا بعينه و احتجوا اولا
بانه وقع الجزم بجواز الامر به لانه لو قال اوجبت عليك واحدا مبهما من هذه الامور وايا
فعلت فقد اتيت بالواجب وان تركت الجميع اثم لو ترك احدها من حيث هو احدها لم يلزم منه
محال ثم النص دل على وجوب واحد من هذه الامور فيجب الحمل عليه لان الصرف عن المد لو امكنا يكون
عند امتناعه ولا امتناع فيه قطعا والجواب ان الوجوب لازم للامر ومستفاد منه فاذا تعلق الواحد
المبهم تعلق الوجوب به ايضا وان تعلق بكل واحد كان الوجوب ايضا كذلك فنقول ان اريد الامر
بالمبهم بحقيقة ظاهرا اي من غير نظر الى المتعلق الحقيقي ما داهو صغيرا النزاع اذ لا نزاع لنا
في جواز تعلق الامر به ظاهرا وهو الذي وقع الجزم به وان اريد بالامر المبهم تعلقه به حقيقة
فعينه اي عين النزاع وهو مصادرة على المطلوب على ان الجزم بجواز تعلق الامر بالمبهم حقيقة
يتوقف على امكان المبهم في نفسه ووجوده في الخارج والا كان تكليفا بالمحال وهذا معنى قوله
ثم الجواز يتوقف على امكانه وهو ممنوع اذ النزاع في وجود الماهيات في الخارج ظاهر لا يخفى
وادلة الامتناع اوضح ولهذا زيادة تحقيق في مباحث الامر يجي ان شا الله تعالى وايضا يمكن معارضة
ما ذكروه بان يقال يجزم عقلا بجواز الامر باشيا على البدل لانه لو قال اوجبت عليك كل واحد
من هذه الامور على البدل فايا فعلت فقد اتيت بالواجب وان تركت الجميع فقد اخللت بالواجب
لم يلزم منه محال ثم النص دل على وجوبها لتعلق الامر بها فيجب الحمل عليه الى اخره واحتجوا
ثانيا بانه لو كان التخيير يقتضي وجوب الجميع للزم وجوب تزويج الكفوين الخاطبين جميع
الرقاب في الكفارة المتعين فيها العتق وهو خلاف الاجماع لان الامة اجمعت على وجوب تزويج
واحد من الكفوين الخاطبين بالتخيير وعلى وجوب اعتاق واحد من جنس الرقبة بالتخيير
والجواب بان يقال ان اردتم بقولكم تزويج الجميع واعتاق جميع الرقاب تزويج الجميع معا واعتاق
الرقاب [illegible] فالوجوب لا على جهة البدل لعدم لا نريد لنا انما نقول بان الجميع متعلق
للوجوب على معنى انه لا يجوز الاخلال بالكل وبايها فعل يخرج عن عهدة التكليف ولا يثاب ولا
يعاقب الا على فعل واحد واحد او تركه وان اردتم الجميع بهذا المعنى التزمنا اللازم ومنعنا كونه
مخالفا للاجماع انما المخالف له هو المعنى الاول وقيل الواجب واحد معين عند الله
وهو ما يفعل فيختلف بالنسبة الى المكلفين وقيل الواجب واحد معين عند الله
لكنه يسقط به وبالآخر [illegible] ان فعله او يسقط بالمحض ان لم يفعله بل فعل الاخر
وظاهر عبارات القوم ان هذا بعينه مذهب الفقهاء ومن وافقهم من الاشاعرة وجعلوه
وما قبله قولا واحدا فانهم يجعلون المعين عند الله ما يفعله المكلف ويختلف بالنسبة الى المكلفين

وتارة يجعلونه واحدا ويسقط الوجوب به وبالآخر وفي عبارة المجري ما يبهم ما ذكرناه اما
الاول فحجته قال فان قيل انما جاز حصول الاجماع على ان المكفر متى اتى بواحدة منها اراد
فقد ادى الواجب لان الواجب منها عندنا هو الذي يفعل ويتعين لنا وجوبه بالفعل ثم اجاب
عنه واما الثاني فحجته قال ولو كان كذلك لوجب ان يجعل للمكفر طريقا الى التمييز بين ما هو واجب
وبين غيره ليتميز له الواجب من تركه واما التصريح فلم يصرح بهذين القولين احد منهما وفي التراجم
قال في المحصول هذا مذهب يرويه اصحابنا عن المعتزلة ويرويه المعتزلة عن اصحابنا واتفق
الفريقان على فساده وهو ان الواجب واحد معين عند الله غير معين عندنا الا ان الله تعالى
يعلم ان المكلف لا يختار الا ذلك الذي هو واجب عليه والحجة لهذين القولين اما الاول [illegible]
فالاتفاق على الخروج عن عهدة الواجب باي منها يفعل واما الثاني فلوجوب علم الامر بما امر به
لاستحالة طلب المجهول وبطلانهما اي القولين واضح غير خفي وما ذكر متمسكا لهما ظاهر السقوط
اما الاول فلان الخروج به عن عهدة الواجب لكونه واجبا على جهة البدل ولكونه احدها
لا بخصوصه واما الثاني فلان علم الامر بالمامور به حاصل لتعلق الامر بالجميع ولا يشترط
ان يكون التخيير بين امور معينة اولانه يكفي في علمه به ان يكون متميزا عنده وذلك حاصل على
القول المبهم لتميز المبهم عن غيره من حيث تعينها ويلزم على الاول تفاوت المكلفين فيه فيكون
الواجب على زيد غير الواجب على عمرو اذا اختلفا في الفعل وذلك باطل في النص والاجماع
اما النص فلان الاية الكريمة دالة على ان كل خصلة من الخصال مجزية لكل مكلف واما
الاجماع فلان العلما متفقون على ان الكل سواء في ذلك وان من كفر بخصلة لو عدل الى اخرى
لاجزائه ووقعت عن الواجب عليه وايضا يلزم انه لو فعلها في وقت واحد لكانت واجبة عليه
جميعها ولو لم يفعل شيئا منها لم يجب عليه شي وذلك معلوم البطلان وعلى الثاني بانه يصدق
على المكفر انه غير ات بالواجب اذا اتى بمسقطه لا به وهو خلاف الاجماع لانعقاده على
ان الشخص الاتي باي خصلة شاء ات بالواجب هذه مسالة اختلف في فرض الكفاية كالجهاد
وسمي بذلك لان فعل البعض كاف في تحصيل المقصود منه فقال اصحابنا وعليه الجمهور
انه يتعلق بالجميع ويسقط بفعل البعض وقيل انما يتعلق بالبعض ثم اختلفوا فقال
الرازي والسبكي هو بعض مبهم وقيل معين عند الله وقيل من قام به احتج الاولون
بقوله لا اثم الجميع بالترك اتفاقا والتاثيم ليس الا بالواجب ولانه ان اراد بالمبهم بعض
الافراد فهو تكليف الغافل وان اراد القدر المشترك كما قيل في الواجب المخير فهو كلي لا
يعقل تكليفه احتج القائلون بتعلقه بالبعض مبهما بسقوطه بفعل البعض ولو وجب على
الجميع لما سقط والجواب انه هذا استبعاد ولا مانع من سقوط الواجب عن الجميع بفعل البعض
اذا حصل به الغرض كما يسقط ما في ذمة زيد باداء عمرو عنه قيل ان السقوط بالبعض
معلوم عقلا [illegible] اي بالبعض احتجوا ثانيا بانه يثبت الامر بواحد من خصال الكفارة
وهو واحد مبهم فليثبت امر واحد مبهم اذ لا صارف للمنع غير الابهام وقد علم الفارق والجواب

ان ما ذكرتموه من جواز كونه مبهما عليه الامر مبهم ممنوع منع الاول المقيس عليه وهو الامر بواحد من
او الفرق بين ابهام المامور به وابهام المامور وذلك لان الاثم واحد غير معين لا يعقل بخلاف
الاثم بواحد غير معين وقد يقال الفرق انا بينا لو كان من هيهم اثم واحد بالترك اما اذا كان
مذهبهم اثم الجميع بسبب ترك الجميع فلا ومذهبهم ذلك للاتفاق على اثم الجميع والاحسن في الفرق ما
عرفت قريبا احتجوا ثانيا بقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة وهو تصريح بالوجوب على
طائفة غير معينة من الفرقة واجيب بان الظاهر يأول للدليل فيحمل على غير ظاهره جمعا بين الادلة
فانه اولى من الغاء دليل بالكلية وقد دل دليلنا على الوجوب على الجميع فما ول هذا بان فعل
طائفة من الفرقة مسقط للوجوب عن الجميع و القول بكون البعض الذي يتعلق به الوجوب
على الكفاية معينا عند الله مجهولا عندنا وهو باطل لان علم المكلف بما كلف به شرط في
التكليف على ما يجئ ان شاء الله تعالى والمعين عند الله فقط لا يمكن علمه بانه مكلف بذلك او هو ظاهر
هكذا في القول بكونه القائم به لانه يستلزم عدم تعيينه اى من يقوم به قبله اى قبل
القيام به لعدم القيام و ايضا يستلزم ان لا يكلف الا بترك فرض الكفاية فلم يقم به احد
اختلف اهل العلم في الامر الموقت بوقت يفضل عن المامور به وهو المعروف بالواجب الموسع
كالامر بصلوة الظهر هل يتعلق بالجميع او باوله او باخره فالجمهور على ان فعله واجب في جميع
الوقت موسع فيه في اوله ومضيق في اخره ثم اختلفوا فقال المنصور بالله واكثر اهل هذا
القول لا يجب على المؤخر عن اول الوقت العزم فيه على الفعل بعد في الوقت وقال ابو طالب
وابو علي وابو هاشم وابو بكر الباقلاني يجب العزم فيه على الفعل ورواه المنصور بالله عن القسم
ابن ابرهيم عليه السلام احتج الجمهور اولا بان الامر مقيد بجميع الوقت لان الكلام فيما هو
كذلك وليس المراد تطبيق اجزاء الفعل على اجزاء الوقت بان يكون الجزء الاول من الظهر مثلا
منطبقا على الجزء الاول من الوقت والجزء الاخير على الاخير ولا تكراره في اجزائه بان ياتي
بالظهر في كل جزء يسعه من اجزاء الوقت فان ذلك باطل اجماعا وليس في الامر تعرض للتخيير
بين الفعل والعزم ولا تخصيصه باول الوقت او اخره ولا بجزء من اجزائه المعينة بل هما
نفي التخيير والتخصيص ضرورة دلالته على وجوب الفعل بعينه وعلى تساوي نسبته الى
اجزاء الوقت فثبت ان جميع وقت الموسع وقت اداء له فالتعيين لاول الوقت تخييرا بينه وبين
العزم او تعيينا ولاخره تحكم باطل فوجب القول بوجوبه على التخيير في اجزاء الوقت فعلى اي
جزء اداه فقد اداه في وقته و احتجوا ايضا بانه لو كان وقته جزءا معينا فاما ان يكون
اوله او اخره اذ لا قائل بغيرهما وحينئذ يلزم ان يكون الفاعل في غيره مقدما او قاضيا والتقديم
لا يصح كقبل الزوال والتاخير عصيان وكلاهما خلاف الاجماع احتج اهل العزم بان التاخير
ترك للواجب فيكون الى بدل والاخرج عن كونه واجبا اذ الواجب ما يستحق الذم والعقاب
على تركه فاذا لم يجب فعله ولا فعل بدله خرج عن صفة الوجوب واما ان البدل هو العزم
فقال في المجزي الدليل عليه ما تقرر في العقل والشرع من ان العزم بدل عن كل واجب

ولا يتعين له بدل لا سيما فيما يتعلق بالحقوق كقضاء الدين ورد الودائع والمظالم والغصوب وما
يجري مجراها واذا ثبت قيامه في هذه المواضع مقام الفعل عند تعذره حكمنا بان العزم بدل عن
كل واجب يحتاج الى البدل واذا ثبت كونه في الاصول العقلية بدلا عن الواجبات واحتيج في الواجب
الموسع فيه الى بدل اقمناه مقامه للدلالة التي ذكرناها والجواب انا لا نسلم ان التاخير ترك للواجب
مطلقا انما يكون تركا لو اخر عن وقته المضروب ولو سلم فلا نسلم انه لو لم يكن الى بدل لخرج عن كونه
واجبا وقولكم الواجب ما يستحق تاركه الذم والعقاب ليس على اطلاقه بل يوجه من الوجوه كما تقدم
واما القول بوجوب العزم الخاص ان اخر فمما لا دليل عليه كما قال المنصور بالله عليه السلام في صفوة
الاختيار لا دليل على وجوب العزم المخصوص الذي ذكروه وانما يجب العزم على وجه الجملة على
اداء الواجبات وترك المقبحات وقال الامام المهدي في المنهاج الصحيح هو قول من لم يجعل له بدلا
في اول الوقت ووسطه اذ المصلحة انما هي فيما عينه الله سبحانه وجوبه ولم يعين الا الصلوة دون
العزم ولما كانت المصلحة بفعلها مستوية في جميع ابعاض الوقت المضروب جاز التقديم والتاخير
اثنى وقيل متعلق الوجوب اوله وهذا لاكثر اصحاب الشافعي ثم اختلفوا اذا اخر عن اوله
فقيل الاخر وقت تاديته لان ذلك الفرض لا وقت وجوب له فيسمى فعله فيه اداء فقد جعلوا الوجوب
متعلقا باول الوقت لكن المكلف مخير بين فعله فيه وتاخيره عنه الى اي الاوقات التي بعده
حتى يدخل وقت العصر مثلا فالمفعول اولا مؤدى في وقت الوجوب والمفعول ثانيا مؤدى في غير
وقت الوجوب غير ان الشرع اباح التاخير الى وقت معلوم وقيل هو وقت قضاء فاثم بالتاخير
عن اوله كما نقله الشافعي عن بعضهم وقال بعضهم انه قضاء يسد مسد الاداء للاجماع على نفي الاثم وعدا
معنى قوله فان اخر فالاداء والقضاء و قيل متعلق الوجوب من الوقت اخره وهو قول الاكثر
من اصحاب ابي حنيفة و اختلفوا فيما فعل في اول الوقت فمنهم من يرى كونه المقدم للفعل قبل
اخر الوقت بصير الفعل نفلا يسقط الفرض كالوضوء قبل دخول الوقت ورد بانه لو كان
نفلا لجاز ان يؤديه بنيته ومنهم من يرى انه واجب معجل وهو ما اشار اليه بقوله او واجبا معجلا
كالزكوة المخرجة قبل وقتها قيل وهو باطل لان التقديم لا يصح بنية التعجيل اجماعا وروي عن
الكرخي انه فرض موقوف وهو ما اشار اليه بقوله او مراعى ان بلغ المكلف اخره لانكشاف
الوجوب عليه و الا يبلغه مكلفا فنفل لانكشاف عدم الوجوب عليه ورد بان الفعل لا يكتسب
حكما بعد تقضيه فيها اقوال للحنفية وقد روي عن الشيخ ابي الحسن الكرخي ايضا انه نفل يسقط
الفرض وانه يوافق القول المختار واختلف فيمن اخر الموسع عن اوله مع ظن الموت او عدم بلوغ
اخر وقته على صفة التكليف فمن قال بانها لطف في واجب لا يؤثمه لان الشرع ورد باستمرار
وجوبها الى اخر الوقت المضروب ولا شك ان الملطوف فيه متاخر عن الوقت في كل حال وفي
كل مكلف ومن قال بانها شكر يقول بانه ياثم موخرها لعذر بعض المانع كالموت او تعذر
الفعل اخره فان لم يظن المانع فلا اثم عليه اتفاقا فان لم يتعين المؤخر بعض المؤخر
بعد ظنه والفعل في اخر الوقت فان اثم لصدق حده عليه وقيل نفلا وهو

قول القاضي الى كذا الساقلاني لانه صار وقته شرعا ما قبل ذلك الوقت بحسب ظنه فان اريد بعينه اي بيه القضا فبعيد اذ لم يقل به احد والا فلا نزاع نعود الى معنى انما النزاع في التسميه وتسميته ادا اولى لانه فعل في وقته المقدر له شرعا واما ما وقته العمر فانه بقضى موسعا مطلقا عند من يقول بان الامر للفور ومن يقول بانه لا بد اعلى الفور يقول بجواز التاخير بشرط ان يغلب على ظنه انه يبقى فلو ظن انه لا يبقى تعين وعصى بالتاخير مات ام لم يمت ولهذا قال ابو حنيفه رحمه الله لا يجوز تاخير الحج لعدم ظن البقا الى سنه اخرى والشافعي رحمه الله يرى جواز ذلك في حق الصحيح دون الشيخ والمريض

بأن … والقضاء

مسله الادا في اللغه الايصال وفي الاصطلاح ما فعل اولا في وقته المقدر اي المقدر من جهه الشرع والفعل واجب فعل ليتناول النوافل الموقته ولما كان الوقت في الواجبات الموقته والنوافل حسن جعل هذه المسئله من مسايل الواجب فخرج بقوله اولا الاعاده لان الادا والاعاده والقضا عند الجمهور اقسام متباينه ومن جعل الاعاده قسما من الادا لحذف من الحد اولا وخرج القضا وما لم يضرب له وقت كالنوافل المطلقه اذ لم يعين لها وقت بخلاف الحج فان وقته مقدر معين لكنه غير محدد ولذا يوصف بالادا ولا يوصف بالقضا واطلاق القضا على الحج الذي يستدرك به فحج فاسد مجاز من حيث المشابهه للقضي في الاستدراك والاعاده في اللغه الارجاع وفي الاصطلاح ما فعل فيه اي في الوقت المضروب فخرج القضا والنوافل المطلقه وقوله ثانيا يخرج الادا اذ كان الفعل لخلل في الاول فخرج ما نفعل لا لخلل كاعاده ما صلاه منفردا لفضيله الجماعه وقيل بل هي ما فعل فيه ثانيا لعذر اعم من ان يكون ذلك العذر خللا او لا فيدخل فيها المعيد لفضيله الجماعه والقضا في اللغه ادا الدين والصنع والحكم وغيرها وفي الاصطلاح ما فعل بعده اي بعد وقت الادا اما لترك الفعل فيه او لوقوع خلل فيما فعل فيه فخرج الادا والاعاده والنوافل المطلقه والحاصل ان الفعل لا يعدم على وقته فان فعل فيه فادا او اعاده وبعده قضا وان قلت الزكوه المعجله قد قدمت على وقتها فلا يصح قولكم ان الفعل لا يقدم على وقته قلنا قد جعل ملك النصاب الذي هو جز سببها قائما مقامه وجعل وقتها بذلك موسعا فلا تقديم وان قيل اذا وقعت ركعه من الصلوه في وقتها وباقيها خارجه فهل هي ادا او قضا قلنا بل ادا اما ما وقع في الوقت فظاهر واما ما وقع بعده فبالتبع واعلم ان كثيرا من العلما حصروا العبادات في الثلاثه وليس بصحيح اذ قد صرح بعضهم بان ما لم يقدر له وقت كالنوافل المطلقه لا يوصف بشي من الادا والاعاده والقضا ثم اعلم ان منها ما يوصف بالادا والقضا كالصلوات الخمس وصوم رمضان والنذر المعين وما لا يوصف بشي منها كالواجبات والنوافل المطلقه وما يوصف بالادا فقط كالحج وصلوه الجمعه وما يوصف بالقضا فقط كصوم الحايض مسله في الكلام في مقدمه الواجب لا خلاف في انه اذا كان مقيد المقدمه لم تكن تلك المقدمه واجبه كان يقول ان ملكت النصاب او ان استطعت فحج فهذا لا يكون ايجابا لتحصيل النصاب وما به الاستطاعه انما الكلام في الواجب المطلق هل يكون ما لا يتم الا به مع كونه مقدورا واجبا ام لا والمراد بالاطلاق عدم التقييد

بتلك المقدمه وان كان مقيدا بمقدمه اخرى فقد يكون الشي مطلقا ومقيدا باعتبارين وفيه اربعه اقوال الاول وهو للجمهور من العلما ما افاده بقوله يجب الاسم المطلق اليه وكان مقدورا للمكلف بوجوبه سوا كان سببا او شرطا والسبب هو ما يلزم من وجوده الوجود والشرط ما يلزم من عدمه العدم سوا كان السبب شرعيا كالصيغه بالنسبه الى العتق الواجب او عقليا كالنظر المحصل للعلم او عاديا كحز الرقبه بالنسبه الى القتل وسوا كان الشرط ايضا شرعيا كالوضو او عقليا كترك اضداد المامور به او عاديا كغسل جزء من الراس في غسل الوجه وقيل لا يجب مطلقا لا يحصل الواجب الا به سوا كان سببا او شرطا وما وجب من ذلك فبدليل خارجي كالاجماع في وجوب الاسباب وقيل يجب الشرط الشرعي ما وجب به الاصلي وغير الشرط الشرعي لا يجب بوجوبه سوا كان سببا او شرطا عقليا او عاديا وهذا قول الجويني وابن الحاجب وقيل يجب السبب فاذا امر الشي كان امرا بسببه مقصود دون الشرط ونسب هذا القول للملاحمي المعتزلي والرازي وكلام ابن الحاجب في المختصر في اثنا الاستدلال يقتضي ان ايجاب السبب مجمع عليه وان نفيه الوجوب في غير الشرط الشرعي عما عداه اي عما عدا السبب احتج القايلون بالمذهب الاول بانه لو لم يجب لجاز ترك الواجب على وجهه الذي وقع التكليف عليه من غير تحرج اي من دون ما يتوقف حصوله عليه وتحقيقه ان ايجاب الشي يقتضي المنع من تركه وعدم ايجاب مقدمته التي لا يحصل على الوجه المطلوب منه الا بها يقتضي جواز تركها وهو يستلزم عدم المنع من تركه فيجتمع النقيضان وهو محال ذلك تحقق بوجه اخر وهو انه لو لم يقتض وجوبه وجوب ما يتوقف عليه تكليفا بفعله في حال عدم ما يتوقف عليه والمفروض انه لا يحصل على الوجه المطلوب من دونه فيكون تكليفا بالمحال

احتج النافي بان ايجاب شي بدليل يدل عليه لا يتعداه الى غيره من الامور الخارجه عنه واجيب بعضها ان دليل ذلك الواجب يحكم والحوار ان ما ذكر من انه لا يتعداه الى غيره لا يتعلق بما يتوقف عليه حصوله فان العرف شاهد بان وجوب الشي يعتبد ذلك بمعناه احتج النافي على وجوب الشرط الشرعي وعلى عدم وجوب غيره اما الشرط الشرعي فلانه لو لم يجب لم يكن شرطا لحصول جميع ما امر به من دونه لعدم الامر به فيصح حينئذ وذلك ينفي حقيقه الشرطيه واما غيره فانه لو استلزم وجوبه ما وجب به الواجب لتعقل اي لتعقل الموجب له ولاادى الى الامر بما لا يشعر به وهو باطل للقطع بايجاب الفعل مع الذهول عن لوازمه وايضا يستلزم امتناع التصريح بانه غير واجب ونحن نقطع بامكانه وايضا يستلزم ان يعصي بتركه ومعلوم ان تارك غسل جزء من الراس اذا لم يحصل بدونه غسل جميع الوجه انما يعصي بترك بعض الوجه لا بعض الراس وايضا يستلزم قول الكعبي في نفي المباح لان فعل الواجب وهو ترك الحرام لا يتم الا به فيجب وهو باطل اجماعا وايضا يستلزم وجوب نيه المقدمه ولا يجب اجماعا والجواب عما احتج به لوجوب الشرط الشرعي بانا لا نسلم انه يلزم من حصول المشروط من دون شرطه الذي يجب اذا وجب

حصول لجميع ما امر به اذ الاتيان بالذي لو كان فامورا به لجاز ان يجب بعض ما وجب
المشروط والا يرد ذلك بل اراد الامر المتعلق باصل الواجب فلا نسلم صحة ما اتى به وان صدق
عليه انه اتى بجميع ما امر به بهذا المعنى وانما يلزم الصحة لو لم يكن له شرط اوجبه الشارع بامر آخر
والجواب عن الحجج به لعدم وجوب الشرط الشرعي اما الاول فبانا لا نسلم انه [illegible]
لكل واجب على الاطلاق انما يلزم بفعل ما يجب بالاصالة لا بالواسطة [illegible]
لامكان احرازه فيه فهو مشترك الالزام واما الفرق بان الشارع لما جعل الفعل موقوفا على
الشرط الشرعي فقد جعله من متممه فاذا طلب الفعل فقد طلبه من حيث هو موقوف عليه فهو
ان جعل الفعل موقوفا عليه لا يعقل الا بخطاب من الشارع خاص وحينئذ يكون واجبا
بالاصالة ويخرج عن المبحث واما الثاني فبغسل جزء من الراس مثلا ليس واجبا على كل
واحد انما يجب على العاجز عن غسل الوجه بدون جزء من الراس دون القادر وحينئذ لا يلزم
امتناع التصريح بعدم الوجوب في حق القادر ولا بطلان اللازم في حق العاجز لان امتناعه
ثابت في حقه لوجوبه عليه ضرورة واما الثالث فلانا لا نسلم لزوم العصيان بتركه في حق القادر
ولا بعدمه في حق العاجز لوجوبه في حقه بالضرورة واما الرابع فقول الكعبي المذكور
انما يصح لو توقف ترك الحرام على فعل المباح وليس كذلك لجواز ان لا يتوقف على فعل او
على غير فعل غير مباح واما الخامس فالنية انما تجب فيما وجب بالذات لا بالعرض والا لوجب
فيه النية وتسلسل وهو باطل اجماعا احتج الرابع على وجوب السبب بما وجب به الواجب
بقوله لوجوده عنده اي لوجود الواجب عند وجود سببه عقلا او غيره من المقدمات والجواب
ان هذا صحيح في ايجاب السبب لتوقف الواجب عليه والنزاع ما في نفي وجوب ما عداه من الشروط
لتوقف الواجب عليها ايضا الاستلزام عدمها عدمه وان فصل الحجة في نفي وجوب ما عدى السبب حجة
الثاني على الاطلاق فقد عرفت بطلانها هذا اما حكي من الاقوال في هذه المسألة ولو قيل بان الشرط
الشرعي لا يجب الا بدليل منفصل بخلاف سائر المقدمات التي يتوقف عليها الواجب فانها تجب بوجوبه
لكان قويا فان الشرط الشرعي لا يعرف كونه شرطا الا بدليل خاص يعرف وجوده منه بخلاف غيره من
الامور العقلية والعادية فان معرفتها لا يتوقف على تعريف من جهة الشرع فكان وجوبها مستفادا
من وجوب ما يتوقف عليها بالتبعية

مسألة المندوب

في اللغة المدعو اليه قال الجوهري
يقال ندبه لامر فانتدب له اي دعاه فاجاب وسمي الفعل به لدعاء الشرع اليه واصله المندوب اليه
ثم توسع فيه بحذف حرف الجر فاستكن الضمير وفي الاصطلاح ما مدح فاعله اي فعل مكلف عمدا
فاعله فخرج المكروه والحرام والمباح ولا ذم تاركه فخرج الواجب فان تاركه يذم ولا يرد المخير
والكفاية لعدم الذم على تركهما في حال مرادا لاخراجهما مطلقا لان الذم عام لوروده في سياق النفي
او لان الاطلاق يفهم من الاطلاق فهل والمندوب مرادف التطوع والسنة المستحب والنفل
وهذا قول اكثر الشافعية وقال القاضي وغيره المسنون والمستحب لا يراد فان المندوب
ما امر به عليه السلام بخصوصه ندبا اي امر ندب بان يقوم قرينة تصرفه عن الوجوب فاما ان
عليه اولا فان واظب عليه فمسنون كرواتب الفرائض والا لم يواظب عليه بل امر به امر ندب ثم فعله
تارة وتركه اخرى ام لم يفعله اصلا فلا يسمى مسنونا ووافق القاضي حسين وغيره من الشافعية
بما ذكرناه في المسنون وخصوا ما فعله صلعم مرة او مرتين باسم المستحب وما لم يفعله اصلا باسم التطوع
قالوا لان السنة في الاصل الطريقة والعادة والمستحب المحبوب والتطوع الزيادة وهذا مجرد اصطلاح
ولا وجه لما ذكروه من الاحتجاج اذ لا يجب ملاحظة المعنى اللغوي وان سلم فلا نسلم امتناع ملاحظته
اذ يصدق على كل واحد من الاقسام انه طريقة وعادة وانه محبوب للشارع وانه زائد على الواجب
ولا يمنع الترادف

مسألة

اختلف في المندوب هل هو مأمور به ام لا فرجح الاول الآمدي
وابن الحاجب وغيرهما ورجح الثاني الامام الرازي والكرخي وابو بكر الرازي والخلاف في الامر
اي في كونه يسمى مأمورا به مبني على الخلاف في كون الامر حقيقة في الايجاب فلا يسمى مأمورا به او موضوعا
للقدر المشترك بين الايجاب والندب وهو مطلق الطلب فيسمى مأمورا به وسيأتي ان شاء الله تعالى
واما كونه مأمورا بمعنى انه يتعلق به صيغة الامر حقيقة كانت او مجازا فلا نزاع فيه وحينئذ
لا يتم الاحتجاج على الثبوت بانه طاعة وانه مقسوم الى ايجاب وندب لان الطاعة فعل المأمور به
وغيره وتقسيمه باعتبار تعلق الصيغة ولا الاحتجاج على النفي بانه لو كان مأمورا به لكان تركه
معصية ولما صح لامرتهم بالسواك لان المراد امر الايجاب فيهما ومن ثمرات هذا الخلاف حمل
قول الراوي امرنا بكذا على الوجوب او الاجمال واختلف في التكليف به والمختار انه ليس بتكليف
في الاصح من القولين وهو قول الاكثر خلافا للاستاذ ابي اسحق الاسفرايني فانه اثبته من احكام
التكاليف والنزاع لفظي لان مبنى الاول على ان معنى التكليف الزام ما فيه كلفة والثاني على ان معناه
طلب ما فيه كلفة ولا شك ان المكلف اذا فعل المندوب رغبة في الثواب شق عليه ذلك كفعل الواجب
فكان الخلاف عائدا الى تفسير معنى التكليف ولم يتوارد النفي والاثبات على معنى واحد

مسألة المحظور

في اللغة الممنوع وفي الاصطلاح ما ذم فاعله فخرج الاحكام الاربعة
ويرادفه القبيح والحرام

مسألة

هل يكون شيء واحد واجبا ومحرما معا وتحصيل الكلام
ان الوجوب والتحريم ان تعدد متعلقهما فلا خلاف في جوازه وان اتحد جنسا فكذلك ايضا
بان يجب فرد ويحرم فرد كالسجود لله وللصنم الا عند بعض المعتزلة وهم القائلون بان حسن
الفعل وقبحه لذاته وان اتحد شخصا فاما ان يتحد جهتا الوجوب والتحريم او لا فان اتحدت
جهتهما امتنع التكليف به الا عند بعض من اجاز التكليف بالمحال ومنعه بعض من اجاز ذلك
نظرا الى ان الايجاب يتضمن جواز الفعل والتحريم يتضمن عدمه وهما نقيضان فكان تكليفا محالا في
نفسه لوقوع التناقض في الحكم نفسه لا في المحكوم به وان تعددت جهتهما فهو المقصود بالبحث
والذي فيه الخلاف وقد شمل اكثر ما ذكرناه قوله ويجوز ان يحرم الواحد بالشخص واحدا واما
بعض فعل الاعيان الخارجة عليه الحال ومن [illegible] وذلك كالامر بالخياطة والنهي عن السكون في مكان مخصوص
فخاطه في ذلك المكان فانه مطيع عاص لجهتي الامر بالخياطة والنهي عن المكان وتعلق الامر
بالخياطة وتعلق النهي بالقعود في المكان المخصوص لا ان اتحد المتعلق مع اختلاف جهتي

الوجوب والحرمة فلا يجوز كصلوة في موضع مغصوب لان متعلق الامر والنهي فيه
في الحيز وهو واحد مامور به من جهة كونه جزء الصلوة المامور بها ومنهي عنه من جهة كونه
الغصب المنهي عنه فهو ذاتي للصلوة بمعنى جزء الماهية وللغصب بمعنى نفس الماهية فاتحد متعلق الامر
والنهي واختلف الجهتان والمنع للمعتزلة واحمد بن حنبل والظاهرية وجمهور المتكلمين ورواية
عن مالك فلا يصح ولا يسقط الطلب باداءها في الوقت وقضاها بعده اذ الصلوة المامور بها مامور بها
والجواز لاكثر الفقهاء فتصح وقال القاضي ابو بكر الباقلاني والرازي لا تصح ويسقط الطلب عندها
لانها اذ قد يسقط الفرض عند فعل ما هو معصية كمن شرب مجننا حتى سقط عنه الفرض
فكانت كالعلامة على السقوط يحصل عندها لا على ما هو شان خطاب التكليف من سقوط الطلب
بالاتيان بالمامور به هذا الكلام الباقلاني والملجي له الى ذلك التوفيق بين الادلة قال في المحصول
لانا بينا بالدليل امتناع ورود الامر بها والسلف اجمعوا على ان الظلمة لا يومرون بقضا الصلوات
المؤداة في الدور المغصوبة لنا انها كصوم يوم النحر في اتحاد متعلق الامر والنهي واختلاف
جهتهما لكونه مامورا به من حيث انه صوم ومنهيا عنه من حيث انه في يوم النحر ولو كفى تعدد الجهة
في صحة الصلوة في الدار المغصوبة لصح صوم يوم النحر لتعددها واجيب بانه لا يكفي تعدد الجهة
مع كون احدى الجهتين لازمة للاخرى لانا انما نقول بجواز اتحاد المتعلق عند جواز انفكاك الجهتين
وصوم يوم النحر لا ينفك عن الصوم بخلاف الصلوة والغصب فافترقا والجواب ان الفرق لا يمنع
مثال الصلوة بلا غصب انما يتم اذا اريد بحيثية الصلوة ما ينفك عن حيثية الغصب وهو خارج عن محل
النزاع لكنه لا يتم لهم في الصلوة الشخصية وهي الواقعة في الدار المغصوبة لان الصلوة الشخصية
غير منفكة عن الغصب والنزاع انما هو في امر واحد بالشخص احتج القائلون بالصحة بان السيد
اذا امر عبده بخياطة ثوب ونهاه عن السكون في مكان مخصوص ثم خاطه في ذلك المكان فانه
يحكم بانه مطيع عاص لجهتي الامر بالخياطة والنهي عن المكان ويحسن من السيد ثوابه وعقابه والجواب
ان متعلق الامر مغاير لمتعلق النهي هنا بخلاف الصلوة فمتعلقهما الاكوان احتجوا ثانيا بانها
لو لم تصح لكان لاتحاد المتعلق اذ لا مانع سواه اتفاقا واللازم باطل اذ لا اتحاد فيه فان متعلق
الامر الصلوة ومتعلق النهي الغصب وكل منهما يعقل انفكاكه عن الاخر وقد اختار المكلف
جمعهما مع امكان عدمه وذلك لا يخرجهما عن التعدد والجواب انه ان اريد بالاتحاد كون الشيء
الواحد متعلق الامر والنهي من جهة واحدة فالملازمة باطلة قوله اذ لا مانع سواه قلنا
ممنوع فان المانع عندنا كون الشيء الواحد متعلقهما باعتبار جهتين وان اردت به ما يشمل
الامرين فلا نسلم بطلان اللازم وما نحن فيه من الثاني فان الصلوة في الدار المغصوبة احد
اجزائها الكون الذي هو الحركة والسكون وهذا الكون بعينه منهي عنه فاحد اجزائها
منهي عنه مع الامر بجميع اجزائها هذا خلف والصلوة مطلقا وان انفكت باختيار المكلف عن
الكون المعين لكن الصلوة المعينة غير منفكة والكلام في المعين فثبت اتحاد متعلق الامر
والنهي في الصلوة في الدار المغصوبة وتعددها لا يفيد مع اتحاد المتعلق كما حققناه
على ان تعدد الجهة مع اتحاد المتعلق كالحادها في استلزام الصحة للتكليف المحال بيانه ان الحركات
والسكنات المخصوصة في الصلوة داخلة في ماهيتها وشغل الحيز جزؤهما اذ الحركة عبارة
عن شغل الجوهر الحيز بعد ان كان في غيره والسكون عن شغله اكثر من زمان واحد فيكون
شغل الحيز جزء ماهية الصلوة لان جزء الجزء جزء لكن شغل الحيز فيما نحن فيه حرام فهذه الصلوة
يكون جزؤها حراما لا يكون واجبة لان النهي عن الجزء نهي عن الكل والمنهي عنه لا يكون واجبا
ويكون واجبة لان الامر بالكل امر بالجزء لتوقفه عليه ويلزم منه ايجاب ما كان من اجزائها محرما
وهو محال وايضا لو صحت لوجبت لعدم القائل بالفصل ووجوبها يستلزم وجوب جميع اجزائها
وقد ثبت ان بعضها حرام فيكون بعضها واجبا حراما وهو محال لا يقال المجموع لا يستلزم ايجاب
جميع الاجزاء لانه يقال فيكون الواجب بعض اجزاء الصلوة لا نفسها لان ما بعضه غير واجب لا يكون
كله واجبا لتوقف الكل على الاجزاء فاذا وجب وجبت واذا لم يجب لم يجب واذا لم تكن الصلوة
واجبة لم تكن صحيحة لعدم القائل بالفصل احتج القائلون بعدم الصحة مع سقوط الطلب
اما على نفي الصحة فبما ذكرناه واما على سقوط الطلب فباجماع السلف من الامة وهلم جرا على ان لا تكلف
الظلمة عن امر الظلمة بقضا الصلوات المؤداة في الدور المغصوبة مع كثرة وقوع ذلك لم ولكن
يدل على سقوط الطلب دلالة ظاهرة والجواب ان دعوى الاجماع الدال على السقوط
للطلب عندها لا انها لا تصح اذ لو وجد اجماع لما خفي عن الامام احمد القائل بنفي الصحة والطلب بنفاء
الطلب وكيف يدعي الاجماع مع مخالفة من لا يحتد اذ مع مخالفتهم يقول قائل من العترة
الطاهرة المعصومة جماعتهم عن الخطا مع انه قد اشار الجويني في البرهان الى منع الاجماع
ايضا بقوله كان في السلف متعمقون في التقوى يامرون بالقضا وقال في السمعيات اما دعوى
الاجماع فيه مع مخالفة احمد ففاسد واذ امنع لا ياتي بتصحيحه بوجه ثم نسبة امام من ائمة
المسلمين الى انه خالف الاجماع ومات مسنة جاهلية افك وتبديع بناء على مجرد الوهم ثم ان
احمد ما انكر احد فضله في الامور النقلية فكيف تواترت قضية الاجماع في خراسان على
قرب من حمش بامد سنه الى متوسط في النقليات او ضعيف ولم يصل على قرب الماسير الى
اشد الناس بحثا في النقليات المحالط لحملة الانبا في مواطنهم تم اخر الكلام في الصلوة في
الدار المغصوبة واما الخروج من موضع مغصوب توسط فيه بدخوله مختارا
ثم تاب فهو مختلف فيه والجمهور على انه بشرطه واجب لانه مامور به فلا يكون منهيا عنه
والا لزم المحال وشرطه التوبة وسلوك اقرب الطرق واقلها ضررا والقول باستصحاب
حكم المعصية على الخارج في حال خروجه مع القول بوجوبه بعيد اذ لا معصية الا بفعل
منهي عنه او ترك مامور به وهذا قول الجويني وقد سلم انتفاء تعلق النهي به فانتهض الدليل
عليه قال في البرهان من توسط ارضا مغصوبة فطر وان اعتمد ذلك متعديا فهو مامور بالخروج
وليس حارجا عن العدوان والمظلمة لانه كان في البقعة المغصوبة والمعصية مستمرة
وان كان في حركاته في صوب الخروج ممتثلا للامر وهذا الملتفت على مسئلة الصلوة في الدار

Copyright ... University

المعصوب به فانها تقع امتثالا من وجه وعصيانا من وجه واعتدا من وجه فكذا الذاهب الى صحة الخروج ممتثل من وجه عاص لبقائه من وجه **قلت** اذا ما ادامه حكم العصيان عليه يتلقى من ارتكابه نفيا والامكان معتبر في المنهيات اعتباره في المامورات فكيف الوجه في ادامة معصيته فيما لا يدخل في وسعه الخلاص منه **قلت** نسبته الى ما تورط فيه اخيرا بسبب معصيته وليس هو عند نا منهيا عن الكون في هذه الارض مع بذله المجهود في الخروج منها ولكنه مرتبك في المعصيه مع انقطاع تكليف النهي عنه **والقول بحرمته** اي بحرم الخروج من المغصوب تشرطه **ابعد** مما قبله بل هو من محال التكليف لاتحاد متعلق الوجوب والتحريم وهذا القول مروي عن ابي هاشم نقل عنه انه قال بحرمته من حيث انه جامع تصرفه اضرارا بالغير وافساد قبيح ثم قال فان تاب من ذلك ولا يمكنه الا ان يكون عاصيا بل هو عاص بعد ملوم مذموم على مقامه في ارض غيره وعلى خروجه عنها ثم قال وهذا وان كان يشبه الزام الذم لمن لا يمكنه ان يخرج عنه عبرانه يجوز لانه الذي ورط نفسه فيه هذا ما نقل عنه قال الامام المهدي عليه السلام في المنهاج لعل ابا هاشم يريد انه بدخوله الجانفسه الى التصرف في ملك الغير حال توبته فعليه عقاب ذلك الالجاء مع عقاب المعصيه فلم يخلص في حال خروجه عن عقوبة الجائه نفسه في الابتداء الى التصرف في الغصب عند التوبه ونظير ذلك ما ذكره اصحابنا في نصيبي راكب الفرس اذا شمست وخرجت به الى ملك الغير فان ركبها في موضع تعد ضمن ما اتلفت والا لم يضمن ما داك الا لتعديه في ابتدا الامر وهذا عند دخوله المكان المغصوب عالم بانه اذا تاب لم يخلص عند توبته عن استعمال المغصوب فيكون عليه عقاب الغصب قبل التوبه وعقاب الجائه نفسه في الابتدا الى استعمال المغصوب عند التوبه فصار كالعاصي في حال خروجه اذ لم يخلص من استعمال الغصب في الخروج وهو الذي الجانفسه الى الا يمكنه التخلص وهذا اقرب ما يحمل عليه كلام ابي هاشم وهو واضح كما ترى وقد تاوله الجويني بمثل مقالته ولاجل ما ذكرنا من التاويلات كان الحكم عليه بانه ابعد اقرب من نظمه في سلك المحال وما ذكره الامام المهدي عليه السلام من التاويل اقرب الى الصواب لانه لا عقاب في حال الخروج على الجائه نفسه في الابتدا لاجل التوبه ولا مساواة بينه وبين راكب الفرس وان اشتركا في التعدي في الابتدا لان الضمان يجامع التوبه بخلاف العقاب ويمكن ان يحمل على ان له قولا بعدم صحة التوبه من المتلبس قبل وقوعه كما تقوله عباد بن سليمان والخروج سبب عن الدخول وكل واحد منها محظور بوجوب التوبه واذ لو تاب قبل الخروج لم يصح توبته الا من سببه وهو الدخول فيكون مرفوعا عنه اثمه غير تائب من الخروج ولا مرفوعا عنه اثمه لعدم حصوله فيكون الخروج محرما لكونه تصرفا في ملك الغير وواجبا لكونه تخلصا عن ملك الغير وغايته الموافقة لمن يقول بصحة الصلوة في الدار المغصوبه لتعدد الجهه والعاقل يعتقدها غير دليل او يحمل على ان الامر متعلقه مطلق التخلص والنهي متعلقه مطلق التصرف ثم ان الامر بالمطلق والنهي عنه ينصرفان الى الماهيه لا الى ما صدقت عليه من الافراد وهو كثير من العلما كما حكي ابن الحاجب ولا شك في اختلاف الماهيتين حينئذ لا اتحاد المتعلقين

في جزئي لا يستلزم اتحادهما الجواز تركبه من متعدد او يحمل على انه يريد ان الخروج يسمى عصيانا وان لم يسم فاعله عاصيا كما يقوله جمهور المعتزلة فيمن رمى نبيا ثم تاب قبل اصابته النبي ان فعله يسمى كفرا ولا يسمى كافرا والعبارة التي نقلناها عنه لا تناسب هذا الاحتمال لكنها غير مجزوم بها لعدم وجداننا في كتب اصحابه المعتزلة والله تعالى اعلم

مسئلة المكروه

في اللغة ضد المحبوب وفي الاصطلاح **ما يمدح تاركه** اي فعل يمدح تاركه فالفعل جنس للاحكام الخمسه وهو المعبر عنه بما ويمدح تاركه يخرج الواجب والمندوب والمباح **ولا يذم فاعله** يخرج الحرام لا يقال المباح قد يمدح تاركه ولا يذم فاعله اما انتفاء الذم عن فاعله فظاهر واما مدح تاركه فباعتبار فعل واجب او مندوب لانا نقول قيد الحيثيه معتبر في التعريفات والمراد به يمدح تاركه من حيث انه تاركه ومدحه فيما ذكرهن حيث انه فعل واجبا او مندوبا لا من حيث ترك المكروه وهو ظاهر **وقد يطلق المكروه على الحرام** كقول اصحابنا يكره النفل في الثلاثة الاوقات **وقد يطلق ايضا على ترك الاولى** كالمندوبات اذا تركت كقولهم بعد تعداد مندوبات الاستطابه وكره ضد ذلك **والخلاف في كونه منهيا عنه وتكليفا كالمندوب** فمن قال المندوب مامور به قال المكروه منهي عنه ومن قال المندوب مكلف به قال المكروه مكلف به ومن نفى ذلك نفى هذين

مسئلة المباح

في اللغة عبارة عن الموسع فيه وفي الاصطلاح **ما لا يمدح على فعله** فيخرج الواجب والمندوب **ولا يمدح على تركه** فيخرج الحرام والمكروه **ويرادفه الطلق** بكسر الطا **والحلال والجائز** فيقال هذا جائز اي لا حرج في فعله وتركه **وقد يطلق الجائز على غيره** اي على غير المباح فيطلق على ما لا يمتنع شرعا فيقال هذا جائز اي لا يمتنع من جهة الشرع فيشمل الواجب والمندوب والمكروه والمباح وعلى ما لا يمتنع عقلا فيشمل الواجب والراجح والمرجوح ومتساوي الطرفين وقد عد بعضهم للجائز ثمانيه معان يطلق عليها بالاشتراك **والاباحه حكم شرعي غير مكلف به على الاصح** وهو قول الجمهور فيهما والخلاف في الاولى لبعض المعتزلة قالوا انها حكم عقلي لان معنى المباح انه لا حرج في فعله وتركه وذلك معلوم قبل السمع فتكون الاباحه تقريرا للنفي الاصلي لا تغييرا فلا تكون من الشرع والحق ان الاباحه لا تكون دائما تقريرا للنفي الاصلي كالذبح والركوب على الحيوانات وما ورد به الشرع منها مقررا للنفي الاصلي ففيه ما سبقت الاشارة اليه من الخلاف واما الثانيه فالخلاف فيها لابي اسحق الاسفرايني وهو بعيد وقد حمل على انه اراد انها تتضمن تكليفا وهو وجوب اعتقادها لان التكليف طلب ما فيه كلفه ومشقه ولا طلب في المباح فضلا عن المشقه والكلفه

مسئلة

المباح ليس مامورا به وهذا قول عامة العلما وروي عن ابي القسم الكعبي انه يقول بانه مامور به حقيقه وانه لا مباح في الشرع بل كل ما يفرض مباحا فهو واجب مامور به قال الامام يحيى هذه الروايه حكاها عنه الرازي وغيره وهي حكايه مغمورة لا يعرف من قباله ولا لاحد من اصحابه ولو قالها لنقلها عنه اخوانه البصريون ثم قال وانما المحكي عنه قوله ان المباح مامور به لكنه دون المندوب كما ان المندوب مامور به لكنه دون الواجب فهذا مع بطلانه هو المشهور عنه وقد نقل عنه العلامه في شرحه على مختصر المنتهى مثل ما نقل عنه الامام يحيى

لنا ان الامر طلب الطلب ينافي الاباحة للزوم الترجيح للمطلوب على مقابله والاباحة تستلزم تساوي الطرفين وليس له ان يمنع التساوي لانه خلاف الضرورة والاجماع قيل في الاحتجاج لما روي عن ابي القسم البلخي كل مباح فعله ترك الحرام فان السكوت ترك القذف والسكون ترك للقتل وهو اي الترك واجب فالمباح واجب فان قيل ليس ترك الحرام غايته انه لا يحصل الا به ما لا يتم الواجب الا به يجب بوجوبه فان قيل الفعل ينقسم الى مباح وواجب بالاجماع ولا شيء من المباح بواجب اجيب بتاويل الاجماع بذات الفعل من غير نظر الى ما يستلزمه من ترك الحرام ولا يمتنع كون الشيء مباحا لذاته وواجبا لما يستلزمه قلنا في الجواب عليه لا نسلم ان كل مباح واجب لان فعله ترك حرام بل هو اخص منه لامكان فعل غيره اي غير المباح من واجب ومندوب ومكروه ان قلنا بامتناع انفكاك القادر عن الاخذ والترك وان قلنا بالجواز كما هو الحق فعدم الفعل كاف في الانتهاء عن الحرام قيل بناء على امتناع الانفكاك عن الاخذ والترك هو واجب مخير والمدعى اصل الوجوب لا كونه واجبا معينا قلنا التخيير انما يكون في امور معينة بالاتفاق قيل التعيين النوعي حاصل وهو كونه واجبا او مندوبا او مكروها او مباحا واجيب بانه لا يكفي تعيين النوع بل لا بد من تعيين حقيقة الفعل كالصوم والاعتاق مثلا ولا يحصل ذلك بمجرد اعتبار شيء من الاغراض العامة على ان التخيير في الوجوب بين الواجب والمندوب والمكروه والمباح لان كل واحد منها ضد للحرام يرفع حقيقة كل واحد منها كما لا يخفى

مسئلة اختلف في جنسية المباح للواجب فذهب كثير من العلماء الى انه جنس للواجب والمختار انه ليس بجنس للواجب وهو اختيار ابن الحاجب والسبكي وغيرهما والا فلو كان المباح جنسا للواجب استلزم الواجب التخيير لان التخيير في الفعل والترك مقوم للمباح وهو داخل في قوام الواجب لانه جنسه وحينئذ يكون التخيير داخلا في قوام الواجب وهو يرفع حقيقة الوجوب قيل في تحرير المخالف اشترك المباح والواجب في انه ماذون فيهما اي في فعلهما واختص الواجب بالمنع من الترك والماذون في الفعل تمام حقيقة المباح وجزء حقيقة الواجب لاختصاصه بالقيد الزائد ولا معنى للجنس الا ذلك قلنا لا نسلم ان ذلك تمام حقيقة المباح بل ذلك جنسه ايضا كالواجب واختص المباح بفصل يميزه عن الواجب وغيره كاختصاص الواجب وهو انه ماذون في تركه من غير ترجيح لاحد الطرفين وقد تاول بعضهم هذا القول بانه اريد بالمباح ما يشمل الواجب والمندوب والمكروه والمباح فهو مرادف للجائز باحد معانيه التي تقدمت وحينئذ يعود الخلاف لفظيا لان من فسر المباح بما خير في فعله وتركه من غير ترجيح منع جنسيته ومن فسره بما اذن فيه جعله جنسا للواجب والمندوب والمكروه والمباح بالمعنى الاول ايضا لاشتراك الكل في الاذن واختصاص كل منها بقيد مميز

ويتفرع من هذا الخلاف خلاف فيما اذا نسخ الوجوب هل يبقى الجواز ام لا فروي القسم الى الدين يوسف بن احمد بن عثمان ... البقاء عن الحاكم والناصر والمهدي وابي العباس وابي طالب وعزاه الاسنوي الى الجمهور وروي الفقيه يوسف عدم البقاء عن زيد بن علي والمؤيد بالله وابي حنيفة والشافعي وهو اختيار الغزالي

في المستصفى والحاصل ان من جعل الجواز جنسا للواجب يقول ببقائه فيكون الجواز حكما شرعيا ومن لم يجعله جنسا لا يقول ببقائه بل يرجع الامر الى ما كان عليه قبل الوجوب من البراءة الاصلية او التحريم ويصير الوجوب بالنسخ كان لم يكن فيكون الخلاف معنويا ومن الناس من يقول بان الخلاف لفظي وليس بصحيح كما بيناه احتج القائلون بالبقاء بان الوجوب مركب من جواز الفعل مع المنع من الترك ونسخ الوجوب رفع للجزء الثاني وهو لا يستلزم رفع الاول والجواز جنس والمنع من الترك فصل ولا نسلم ان رفع المركب من جنس وفصل رفع لفصله خاصة بل رفعه رفع له بكليته ولو سلم فالمدعى بقاؤه هو الجواز بمعنى التخيير في الفعل والترك والذي في ضمن الوجوب هو الجواز بمعنى رفع الحرج عن فعله سواء كان مخيرا في تركه ام لا احتج المانعون بانه لو بقي الجواز من دون منع من الترك فاما ان يبقى مجردا او مع فصل يخلف المرفوع والاول باطل لانه جنس والجنس لا يوجد من دون فصل والثاني باطل ايضا لان الفصل الخالف اما ان يكون الاذن في الترك على الاطلاق او هو مع الاستوى او مع كونه راجحا او مع كونه مرجوحا لا جائز ان يكون مطلقا لاستلزامه المحال وهو كون الباقي مندوبا ومكروها ومباحا او التحكم وهو تخصيص بعض المفسوخات بالندب وبعضها بالكراهة وبعضها بالاباحة وهو تخصيص من غير دليل اذ المفروض عدمه ولا جائز ان يكون واحدا من الثلاثة الاخر ايضا للتحكم لعدم الدليل

خاتمة للقسم التكليفي من الاحكام في بيان الرخصة والعزيمة والرخصة في اللغة التيسير والتسهيل قال الجوهري الرخصة في الامر خلاف التشديد فيه ومن ذلك رخص السعر اذا تيسر وسهل وفي الاصطلاح ما افاده قوله الحكم الثابت على خلاف دليل الوجوب او الحرمة لعذر رخصة وفي قوله الثابت اشارة الى ان الترخيص لا بد له من دليل والا لم يكن ثابتا بل الثابت غيره وهو ما دل عليه الدليل ويخرج بقوله على خلاف دليل الوجوب او الحرمة الحكم المبتدأ ومنه وجوب الاطعام في كفارة الظهار عند فقد الرقبة لانه الواجب ابتداء على فاقدها كما ان الاعتاق واجب ابتداء على واجدها ومنه التيمم عند فقد الماء لانه الواجب في حقه ابتداء اخلاف التيمم للجرح ونحوه فانه من الرخصة وبقوله لعذر ما نسخ وجوبه او تحريمه لان النسخ لا يسمى عذرا وكذا ما خص من عموم دليل الوجوب او التحريم لان التخصيص مبين ان العام لم يتناوله حقيقة فهو كالحكم المبتدأ وان قلنا انه يتناوله بحسب الظاهر فالتخصيص لا يسمى عذرا واما ما ورد على خلاف دليل الندب او الكراهة فخروجه عن الرخصة ظاهر ويدل عليه عبارة مختصر المنتهى والفصول وغيرهما مثل قول البعض الرخصة ما ابيح فعله مع كونه حراما وقول اخر الرخصة ما لم يسلم موجبها عن المانع وقول اخر الرخصة جواز الاقدام على الفعل مع قيام المانع وقول اخر الرخصة ترك المؤاخذة بالفعل مع قيام المحرم وحرمة الفعل وترك المؤاخذة بترك الفعل مع وجود الموجب والوجوب وقول اخر ما رخص فيه مع كونه حراما وقيل انه يسمى رخصة ولا يساعد عليه المعنى اللغوي كل المساعدة لحصول

السهوله في الجمع والمعتبر الاصطلاح والمشهور في العزيمه انها مالزم العباد بالزام الله ابتدا
من فعل او ترك وبه صرح الغزالي والامدي وغيرهما ولا يدخل فيها الندب والاباحه والكراهه
وان الرخصه تقابلها والمقابله اما بمعنى انها مالم يلزم العباد ابتدا مطلقا فيدخل فيها ما عدى
الوجوب والتحريم ابتدا واما بمعنى انها مالم يلزم العباد ابتدا العذر مع بقاء موجب اللزوم لولا
العذر والمعنى الاول لم يذكره احد فتعين الثاني والوارد على خلاف دليل الندب او الكراهه
خارج عنه واعترض بتحريم الصلوة والصوم على الحايض فانه يصدق عليه تعريف الرخصه
وليس منها فلا يكون مانعا وقد يجاب بان الحيض لا يسمى عذرا او ان العذر الذي شرعت لاجله
الرخصه اما دفع تلف او دفع مشقه او دفع حاجه وترك الحايض للصلوة لا تدفع شيا من ذلك
ولان الرخصه عباره عن الحكم المبني على اعذار العباد والحيض مانع شرعي وليس بعذر
والرخصه قد تكون واجبه كاكل الميته للمضطر والقصر وقد تكون مندوبا ومباحا كالقصر
في السفر بحسب تفاوت المشقه والحكم الثابت عليها اي على دليل الوجوب او الكراهه اذ لا
يحتمل ان يسمى عزيمه في الاصطلاح واما في اللغه فهي الجد في الامر والقطع عليه وقد جعلها
اي الرخصه والعزيمه من القسم الثاني وهي الاحكام الوضعيه تكلف والحامل لها من
القسم الثاني هو الامدي لانه جعل اصناف خطاب الوضع سته الحكم بالسببيه والشرطيه
والمانعيه والصحه والبطلان والسادس العزيمه والرخصه فقيل في وجهه لان الشارع
نصب المشقه وخلوها علامه لهما وفيه انهما من الاسباب ولا كلام فيهما انما الكلام في موجبهما
وقيل لان اتصاف الفعل والترك بالرخصه والعزيمه بان بخطاب الوضع باعتبار انه فيهما
تعلقا زايدا على الاحكام الخمسه كما في الصحه والفساد وهذا اقرب في توجيه كلامه النوع
الثاني من الحكم المبحوث عنه ثلاثه اقسام وهي السبب والشرط والمانع وسميت احكاما وضعيه
لان الشارع وضعها علامات لاحكام تكليفيه وجودا او انتفا وانما كان هذا النوع ثلاثه
اقسام لانه ان حكم على الشي باستلزام حكم واما ان يحكم عليه باستلزام وجوده وجود حكم فالسبب
اي فهو المسمى سببا ومعنى الحكم عليه ان يجعل وصف ظاهر منضبط مناطا لوجود حكم كالزنا
فانه حكم فيه بكونه سببا لوجوب الجلد بمعنى انه اذا وجد الزنا وجد وجوب الجلد وقد
تكون الاسباب وقتيه كالدلوك ومعنويه كالاسكار او يحكم على الشي باستلزام وجوده
عدم حكم او عدم سبب لحكم فالمانع اي فهو المسمى مانعا فالمانع حينئذ قسمان احدهما
ما استلزم وجوده عدم الحكم فهو وصف ظاهر منضبط يستلزم وجوده حكمة تقتضي نقيض
الحكم كالابوه في القصاص فان كون الاب سببا لوجود الابن يقتضي الا يكون الابن سببا
لعدمه والثاني ما استلزم وجوده عدم سبب الحكم وهو وصف ظاهر منضبط يستلزم
وجوده حكمة تخل بحكمة السبب كالدين في الزكوة عند من جعله مانعا لوجوبها فان حكمة
السبب وهو الغنى مواساة الفقرا من فضل المال ولم يدع الدين في المال فضلا يواسي به
او يحكم على الشي باستلزام عدمه عدم حكم او عدم سبب فالشرط اي فهو المسمى

وهو ايضا قسمان احدهما ما استلزم عدمه عدم الحكم وهو وصف ظاهر منضبط يستلزم عدمه
عدم الحكم كما ان المانع يستلزم وجوده عدم الحكم فبالحقيقه عدمه مانع وذلك لحكمة في
عدمه تنافي حكمة الحكم كالحول في وجوب الزكوة فان وجوبها من دونه يودي الى الاضرار
بذي المال ان وجبت دايما وبالفقرا ان وجبت مره فقط والثاني ما استلزم عدمه عدم سبب
الحكم كذلك وحاصله ان في عدمه حكمة تنافي حكمة السبب كالاحصان في سببيه الزنا للرجم
فان الحكمه في سببيته الزجر على ارتكاب ما يوجب اختلاط الانساب ولو اعتبرت من دون
احصان لادى الى كثرة اتلاف النفوس لقوه داعي الشهوة من غير المحصن

مسئله الصحه

والبطلان يوصف بها العبادات تارة وعقود المعاملات اخرى وهل ذلك الوصف مستفاد
من العقل فيكونان حكمين عقليين ام من الشرع فيكونان حكمين شرعيين وضعيين قيل الحكم
بالصحه والبطلان ووصف الشي بهما امر عقلي وهو اختيار ابن الحاجب وصاحب الفصول
ومن وافقهما وقيل بل هو شرعي وضعي وهو اختيار الامدي ومن قال بقوله وسيذكر
وجه كل قول بعد بيان معناها والصحه هي ترتب الاثار جميعا وهو اي البطلان بعضها
فهو عدم ترتب شي من الاثار والاثر للشي ما يقصد منه كحل الانتفاع في المعاملات وهو في العبادات
موافقه الامر عند المتكلمين وان وجب القضا كالصلوة بظن الطهاره الطنيه ثم حصل العلم في الوقت
بعدمها لحصول الامتثال مع ظنها وسقوط القضا عند الفقها فلا يوصف الفعل بالصحه الا اذا
كان مسقطا للقضا فالصلوة بظن الطهارة صحيحه على الاول لا الثاني لا يقال السقوط يفهم ان هناك
امرا ثابتا اسقطه الفعل والقضا لم يجب فكيف يسقط لانا نقول المعنى دفع وجوبه وهو مما ثبت
لطلبه واذ قد عرفت ان الصحه كون الشي بحيث يترتب عليه اثره في العبادات والمعاملات وجه
القول الاول من الاحكام العقليه اما في العبادات فللعلم الضروري بان العباده اذا اشتملت على
اركانها وشرايطها حكم العقل بصحتها بكل من التفسيرين سوا حكم الشارع بها ام لا واما في المعاملات
فلان العقل مثلا اذا كان مشتملا على الاسباب والشروط وارتفاع الموانع جزم العقل بترتب اثاره
عليه سوا حكم الشرع بها ام لا فالمستفاد من الشرع ليس الا كون العقد مثلا منتجا لشرايطه
او غير مستجمع ووجه القول الاخر انها حكم يتعلق بشي تعلقا زايدا على التعلق الذي
لا بد منه في كل حكم وهو تعلقه بالمحكوم عليه وبه وذلك ان الشارع حكم بتعلق الصحه بهذا الفعل
وتعلق البطلان بذاك وقيل ان الصحه والبطلان في المعاملات ليسا من الامور العقليه
التي لا تتوقف على توقيف من الشارع لانه لا شبهه في كونها من جملة الاحكام الوضعيه فيها اذ
لا ارتياب في ان كون عقودها مستتبعه لاثارها المطلوبه منها متوقف على توقيف من
الشارع بخلاف الصحه والبطلان في العبادات فانهما ليسا من جملة الاحكام الوضعيه بل هما
من الامور العقليه التي لا تتوقف على توقيف من الشارع قيل والفساد مرادف للبطلان في العبادات
اتفاقا وفي غير الحج وفي المعاملات عند الناصر والشافعي وهو مروي عن الهادي عليه السلام والصحيح
عند الشافعيه ان الترادف مخصوص بالصلوة والبيع واما الحج والعاريه والكتابه والخلع

وبعض المتكلمين بحصول

العقد

وغيرها فيفرقون بين الباطل والفاسد منها وقيل انه مرادف البطلان وهذا قول الحنفية وجمهور اصحابنا عليهم السلام ولكنهم اختلفوا في معناه فهو عندهم وبرايتنا خلافه في المعاملات وجرحهم وتعريفهم علما بمثل البيع الفاسد توجب جواز الفسخ وعدم الملك الا بالقبض بالاذن وتوجب القيمة لا الثمن وتلك لبست الاثار المقصوده من البيع فان المقصود منه الملك باللفظ وعدم جواز الفسخ ووجوب الثمن بخلاف الباطل فانه لا يترتب عليه شي من الاثار وما ذكره اصحابنا منها في باطل البيع والنكاح اثر لتسليط المالك وللوطء مع الجهل لا للعقد والفساد عند الحنفيه في المعاملات شرع الاصل اي كون الاصل مشروعا دون الوصف كما في البيع المشتمل على زياده في احد الطرفين في الربويات والمشروط بما لا يقتضيه العقد فانه ليس باطلا لانعقاده ولا صحيحا لكونه غير مفيد اباحة الانتفاع ولو اسقط الزياده والشرط لصح فكان واسطه بين الصحيح والباطل في المعاملات بخلاف العبادات ولو كان شي منها مشروعا باصله لا بوصفه فلا يكون واسطه كنذر صوم يوم العيد فانه فاسد عندهم لكونه مشروعا باصله وهو الصوم لانه امساك عن المفطرات الثلاثه نهارا مع النيه وهو حسن لذاته ومشروع وغير مشروع بوصفه وهو كونه اعراضا عن ضيافة الله في ذلك اليوم وليس واسطه بين الصحيح والباطل بل هو صحيح عندهم ومسقط لقضائه والاجزا في اللغه الكفايه والاغنا وفي الاصطلاح كالصحه في العبادات فهو اخص منها مطلقا فلا يوصف به الا العبادات من ادا واعاده وقضا فهو قريب لاما المفسر بموافقة الامر او سقوط القضا والاعتراض على التفسير بسقوط القضا بتعليل السقوط بالاجزا اذ يقال سقط قضاوه لانه اجزى والعله غير المعلول فلا يستقيم تفسير تعريف الاجزا بما هو معلول له مردود بان التعريف بالخارج اللازم جائز في الرسم بل واجب

فصل والمحكوم فيه الافعال المكلف بها

وهذا هو الفصل الثالث من مباحث الاحكام وفيه اربع مسائل

مسئلة

في التكليف بما لا يطاق وبيان الخلاف فيه وتحرير محل النزاع انه لا يخلو اما ان يمكن تعلق قدرة المكلف بالفعل ام لا فالاول متفق على جواز التكليف به ووقوعه وان علم الله انه لا يقع كتكليف الكافر والعاصي بالايمان والطاعه فهو غير داخل فيما لا يطاق وان ادخله جمهور الاشاعره فيه فالوا لو امن الكافر واطاع العاصي لانقلب علمه تعالى جهلا وادخل فيه الاشعري ايضا جميع التكاليف لانتفاء القدره حال التكليف كما حكي ان شا الله تعالى والثاني وهو المعني بما لا يطاق وفيه النزاع اما ان يكون مستحيلا بالنظر الى نفسه فهو ممتنع كالجمع بين الضدين والنقيضين واعدام القديم والحصول في آن واحد في حيزين او لا يكون كذلك وانما استحال لامتناع تعلق قدرة المكلف به لذاته كخلق الاجسام او عاده كالطيران وحمل الجبل العظيم او لطرو مانع كتكليف المقيد العدو والزمن المشي

اذا عرفت ذلك فالخلاف على اقوال ثلاثه الاول المنع مطلقا وهو قول عامة العدليه والغزالي وابن الحاجب من الاشاعره والشافعي من الفقها والثاني الجواز مطلقا وهو قول جمهور الاشاعره الثالث التفصيل وهو المنع في الممتنع لذاته والجواز في غيره وهو اختيار الامدي ثم ان القائلين بالجواز اختلفوا في وقوعه على مذاهب احدها نفيه مطلقا سوا كان ممتنعا لذاته ام لا ثانيها اثباته مطلقا وهو اختيار الرازي ثالثها النفي في

ما امتنع لذاته والاثبات في غيره وهو اختيار جمهورهم ومن اجل ذلك نقل اصحاب الشيخ ابي الحسن الاشعري عنه في الوقوع وعدمه قولين ويسهل ما عرفت المفصلين من هذه الاقوال قوله يمنع التكليف بالا يطاق ومن اجاز غير واقع وقيل واقع ثم ان المانعين مطلقا فريقان قائل بان قبح التكليف بما لا يطاق معلوم بالضروره فلا يحتاج الى الاستدلال وقائل باحتياجه الى الاستدلال فقال الاولون قد حصل العلم الضروري بقبح ذلك في حق المخلوق والخالق فان من كلف الاعمى نقط المصحف او من لا جناح له بالطيران عد تكليفه سفها وعبثا وذم عند العقلا وما ذاك الا لكونه تكليفا بما لا يطاق فيجب قبحه ايضا في حق الله تعالى لحصول العله الموجبه لقبحه فالحاكم بقبح التكليف بما لا يطاق على سبيل الجمله معلوم صحته ضروره واشتباهه على بعض العقلا في بعض الاعيان لعارض لا يمنع من ذلك بل يستدل عليه بالرد الى ما لا اشتباه فيه احتج الاخرون بادله منها ان المحال لا يمكن وجوده في الخارج من المكلف وكل ما لا يمكن وجوده في الخارج من المكلف لا يطلب فالمحال لا يطلب اما الصغرى فضروريه واما الكبرى فلان الطلب عبث قبيح لا يجوز على الله تعالى كما تقرر في مسئلة الحسن والقبح ومنها ما احتج به ابن الحاجب في مختصر المنتهى ولكنه لا يوافق عموم الدعوى كما لا يخفى وقد استدل هنا بالسمع مثل قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها ولا يكلف الله نفسا الا ما اتاها وهو وهم لان السمع انما ينفي الوقوع لا الجواز العقلي احتج القائلون بالجواز مطلقا بانه لو امتنع لكان لتعذر حصوله اذ لا مانع بتقدير سواه لكنه غير مانع في حقه تعالى لانه انما يمنع الامر بما لا يقدر عليه المكلف اذا كان غرض الامر حصول المامور به وحكمه تعالى لا يستدعي غرضا البته فورود الامر بالمحال ليس لطلبه بل ان كان ممتنعا لذاته فالامر به للاعلام بانه معاقب لا محاله لان له تعالى ان يعذب من يشا وان كان ممتنعا لغيره فالامر به لفائدة الاخذ في المقدمات والجواب نسلم ان المانع التعذر ولا مانع سواه واما كون حكمه تعالى لا يستدعي غرضا البته فان اردت به غرضا يعود على الامر من نفع او دفع فهو مسلم ولا يضرنا وان اردت به ما يعود على المامور من المصالح فهو ممنوع للقطع بان احكامه تعالى مراعا فيها المصالح وبالجمله فهذا الاحتجاج مبني على ابطال التحسين والتقبيح وقد عرفت ثبوتهما ولمكان هذه المسئله وسند انها مبنيه على مسئلة التحسين والتقبيح اثباتا ونفيا حسن اهمال المتن لها وايراده من الاستدلال احتج المفصلون اما على الجواز في الممتنع لغيره فبما احتج به المجيزون مطلقا واما على المنع في الممتنع لذاته فبان كل مكلف به مطلوب حصوله ضروره وكل مطلوب حصوله متصور فكل مكلف به متصور ولا شي من المستحيل لذاته بمتصور فلا شي من المكلف به مستحيل لذاته وهو المطلوب اما كبرى الشكل الاول فلان طلب الشي فرع عن تصوره قطعا واذا انتفى الاصل انتفى ما يتفرع عليه ضروره واما كبرى الشكل الثاني فلانه لو تصور لتصور مثبتا ويلزم منه تصور الامر على خلاف ما هيته وحاصله ان تصور ذاته مع عدم ما لزم ذاته لذاته يقتضي ان تكون ذاته غير ذاته ويلزم قلب الحقائق وتوضيحه انا لو تصورنا اربعة ليست بزوج وكلما ليس بزوج ليس باربعه فقد تصورنا اربعة ليست باربعه هذا خلف وما قال من

ان الحكم على امتناع الضدين بالاستحالة يستلزم تصوره لان الحكم بثبوت شي لشي وبصورة فرع لثبوت ذلك الشي وتصوره قطعا ممنوع بانه تصور واقعا على طريق التشبيه بالجمع بين المختلفين كالسواد والحلاوة فهو بالحقيقة حكم بان النقيضين لا يمكن ان يثبت لهما مفهوم كمفهوم اجتماع المختلفين واما ما استدل به المخالفون في الوقوع فالنافون بنحو قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها ووجه الدلالة ظاهر والوسع ما يسع الانسان ولا يضيق عليه ومنه يعرف ان الله تعالى نفى وقوع التكليف بما لا يطاق وبشي مما يطاق مما فيه حرج وضيق والمثبتون بقوله تكليف ابي لهب بتصديقه صلى الله عليه وآله في جميع ما جاء به اي مما جاء به الانبياء فيه فقد صار ابو لهب مامورا بان يصدقه في انه لا يصدقه اي لا يومن به وانما يحصل التصديق بذلك اذا لم يومن فصار مكلفا بانه يومن وبانه لا يومن وهو جمع بين النقيضين او بانه يومن وبالكف عن الايمان وهو جمع بين الضدين على حسب الرايين وورد منع انزال الله تعالى في حق ابي لهب انه لا يومن واما قوله تعالى تبت يدا ابي لهب وتب فلا يدل عليه لان التباب الخسران وهو قد يزول وان كان ملتبسا به حال الكفر واما قوله تعالى سيصلى نارا فكذلك لاحتمال ان يكون صلية بافتراف كبيرة اتاها بعد الاسلام واما قوله تعالى ان الذين كفروا سواء عليهم اانذرتهم ام لم تنذرهم لا يومنون فهي لا تدل على دخول ابي لهب بها سلمنا نزول ذلك في حقه ولا نسلم انه كلف بالجمع بين الضدين وانما كلف بالتصديق بانه لا يومن اي لا يقع منه الايمان الشرعي الزكي هو فعل الطاعات احتساب المعجزات سلمنا انه اريد اللغوي والنا فظ مدفوع بعد اي التكليف بتصديقه في الكل مما جاء به صلى الله عليه وآله بل التكليف بتصديقه واقع فيما بلغه اليه منه ولا نسلم ان هذا مما بلغه اذ لا يجب التبليغ لما انزل الا الى من له فيه مصلحة من حكم او غيره ولا مصلحة لابي لهب في ذلك وهذه الشبهة يشترك فيها من قال بوقوع التكليف بما لا يطاق على الاطلاق ومن قال بوقوعه في الممتنع لغيره لا لعينه قالا ولنا لانه تكليف بالجمع بين النقيضين او الضدين والاخر يمنعونه كونه جمعا بين النقيضين او الضدين ويجعلونه ممتنعا لغيره لانه تعالى لما اخبر عنه بانه لا يومن استحال ايمانه لان خبر الله تعالى صدق قطعا فلو امن لوقع الخلف في خبره تعالى وهو محال فاذا امره بالايمان والحال هذه فقد امره بما هو ممكن في نفسه وان كان مستحيلا لغيره كما يقولون فيمن علم الله تعالى انه لا يومن ويستطيع ان شاء الله تعالى على تعطيل تعده في المحال

مسئلة اختلف في تكليف الكافر بفروع الايمان فقال اصحابنا والجمهور الكافر مكلف بالفروع للايمان ومخاطب بها كما انه مكلف بالاصل الذي هو الايمان اتفاقا والخلاف في ذلك لجمهور الحنفية وهو مروي عن الطبري الاسفرايني من الشافعية قيل هو ابو اسحق وقيل هو ابو حامد وقيل ان الكافر مكلف في حال كفره بالنواهي والاوامر وقد قيل ان هذا الخلاف في غير المرتد فاما هو فمتفق على انه مخاطب بالفروع وقيل انه فيما عدى الجهاد من الفروع واما هو فمتفق على عدم التكليف به لامتناع قتالهم انفسهم واعلم انه لا اثر لهذا الخلاف في الاحكام الدنيوية للاتفاق على امتناع الصلوة مع الكفر وسقوط القضاء بالاسلام وانما اثره في الاحكام الاخروية فالقائلون بخطابه يحرمون بعقابه على تركها الصلوة ونحوها عقابا زائدا على ترك الايمان والنافون

بعدمه يجزمون بعدم العقاب الا على ترك الايمان احتج المثبتون بما اشار اليه بقوله تناول الاوامر العامة كقوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم وقوله تعالى ولله على الناس حج البيت وجه الاستدلال ان الايات العامة تناولهم والكفر لا يصلح مانعا من دخولهم لانهم متمكنون من ازالته بالايمان كالحدث فانه ليس بمانع من التكليف بالصلوة بالاتفاق لان المحدث متمكن من ازالته احتجوا ثانيا بقوله والايات الوعيد للكفار على ترك الفروع وهي كثيرة كويل للمشركين الذين لا يوتون الزكوة وقوله تعالى والذين لا يدعون مع الله الها اخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله الا بالحق الى قوله ومن يفعل ذلك يلق اثاما يضاعف له العذاب يوم القيمة ويخلد فيه مهانا قال بعض المفسرين تضعيف العذاب لانضمام الكبيرة الى الكفر وقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين وفيها دلالة على انهم يعاقبون على ترك الصلوة والزكوة ولا يقال انه تعالى انما حكى عنهم تعليلهم دخول النار بترك الصلوة والزكوة ومن الجائز ان يكون تعليلا بخلاف الواقع كما حكى عنهم في قوله تعالى والله ربنا ما كنا مشركين وقوله تعالى ما كنا نعمل من سوء ونحوهما ومن المعلوم انهم كانوا على خلاف ذلك ولم يكذبهم في شي منه فعلمنا ان التكذيب غير واجب لانه يجاب بوقوع التكذيب في قوله تعالى انظر كيف كذبوا على انفسهم وقوله تعالى بلى ان الله عليم بما كنتم تعملون ولو سلم وترك التكذيب لا يحسن ههنا لانه لو كان تعليلهم دخول النار بترك الصلوة والزكوة كذبا لما كان لحكايته عنهم فائدة بخلاف ترك التكذيب في المواضع التي حكاها تعالى عنهم فانه يحسن لاستقلال العقل بمعرفة كذبهم فيهم ويكون الفائدة من ذكر تلك الاشياء بيان نهاية مكابرتهم وعنادهم في الدنيا والاخرة واما ههنا فلم يكن للعقل مدخل في معرفة كذبهم والله تعالى لم يبين لنا كذبهم فلو كانوا كاذبين في تعليلهم لم يحصل من حكايته غرض اصلا فتكون الاية عرية عن الفائدة ولا يصح ان يكون الوعيد على مجرد التكذيب لانه يستلزم كون سائر القيود عديمة الاثر في اقتضاء هذا الحكم فيكون ذكرها عبثا ولا تفيد على تاويل المصلين باهل الصلوة لغا ولم نك نطعم المسكين في ثبوت المدعى احتج النافون بان الكفر مانع عن الايمان بالفروع فلا يمكن الامتثال والتكليف فرع الامكان وذلك لان الامتثال اما في حال الكفر ولا يمكن واما بعده ولا يمكن ايضا لسقوط الامر عنه والامتثال فرعه والجواب لا نسلم ان الكفر مانع عن الايمان بالفروع وانما يكون مانعا لو كان رفعه مستحيلا لكنه عند مانع لا يمكن رفعه بان يسلم ويفعل وعدم امكان الامتثال حال الكفر يلزم مثله في المحدث والجواب الجواب والحق ان ذلك ضرورة بشرط وصف الموضوع والضرورة الوصفية لا تنافي الامكان الذاتي احتج المفصلون بان النهي يقتضي ترك المنهي عنه وتركه مع الكفر ممكن والامر يقتضي الامتثال والامتثال مع الكفر غير ممكن لان النية في الامتثال لا بد منها ونية الكافر غير معتبرة والجواب تسوية الفعل والترك في امكانهما من الكافر كما بيناه ولا احتياج الى اعادته

مسئلة في بيان المكلف به والخلاف فيه فالمكلف به في النهي فعل هو الكف للنفس عن الفعل وهذا قول جمهور الاشعرية والمعتزلة على الجبائي ابي القسم البلخي وغيرهم وهو مروي عن القسم الرسي ومحمد المرتضى عليهما السلام

وهو قول الرازي المنصور بالله قدس الله روحه لانه اي الفعل هو المقدور لا نفي الفعل لانه
عدم محض لا يصلح اثرا للقدرة ولان العدم ثابت قبل القدرة واستمر ولا يكون الثابت قبلها اثرا لها قال الرازي
وابو القسم ولان العبد لا يخلو عن الفعل فلا يكون المكلف به نفيا محضا لاستحالته فيتوجه الخطاب الى
فعل الضد وقيل بل المكلف به في النهي نفي الفعل وهذا قول ابي هاشم وجمهور المعتزلة والغزالي
واحد قولي القاضي ابي بكر الباقلاني وهو اختيار الامام المهدي احمد بن يحيى عليه السلام لانه وافق على اختيار
العبد للقطع بان القادر المختار هو من ان شاء فعل وان لم يشا لم يفعل فيدخل في المقدور عدم الفعل
اذا ترتب على عدم مشيئة الفعل وكان الفعل مما يصح ترتبه على المشيئة ويخرج عنه من العدم ما لم يكن كذلك
ولا نسلم انه اي النفي ليس اثرا للقدرة فان استمراره يصلح لذلك اي لكونه اثرا لها اذ يمكنه ان
يفعل فينتفي النفي وان لا يفعل فلا ينتفي وما ذكره ابو علي وابو القسم مبني على اصل باطل وهو عدم جواز
خلو العبد عن الاخذ والترك والاخذ عبارة عن الفعل الذي يباشره الفاعل في الحال والترك عبارة
عن ضد ذلك الفعل لا نقيضه مسألة في بيان وجوب تقدم التكليف بالفعل على حدوثه والخلاف
في ذلك والمختار ان التكليف بالفعل [illegible] بوقت يتمكن المكلف فيه من معرفة ما تضمنه ليمكنه الامتثال
وهذا قول عامة العدلية والجويني والغزالي والامدي وابن الحاجب وادعى الامدي الاتفاق على
جوازه حيث قال اتفق الناس على جواز التكليف بالفعل قبل حدوثه سوى شذوذ من اصحابنا
وعلى امتناعه بعد صدور الفعل واختلفوا في جواز تعلقه به في اول زمان حدوثه فاثبته اصحابنا
ونفاه المعتزلة وقال الجويني الذهاب الى ان التكليف عند الفعل مذهب لا يرتضيه لنفسه عاقل
وقال الشيخ ابو الحسن الاشعري وبعض متابعيه كالرازي ان العبد انما يصير مكلفا بالفعل عند
مباشرته له قال الرازي والموجود قبل ذلك ليس امرا بل هو اعلام له بانه في الزمان الثاني سيصير
مامورا ولكنه ناقض قوله في استدلاله على جواز التكليف بما لا يطاق حيث قال ان التكليف
قبل الفعل بدليل تكليف الكافر بالايمان والقدرة غير موجودة قبل الفعل وذلك تكليف بما لا
يطاق ثم ان قوله في الامر انه اعلام بانه سيصير مامورا في الزمن الثاني ان اراد انه اعلام بانه سيصير
مامورا بذلك الامر فهو اعلام والزام ولا نريد بالتكليف قبل الفعل الا الالزام به قبله وان اراد
انه اعلام بورود امر اخر في حال الفعل فخلافه معلوم ضرورة على انها استغنا عن الحث
والتعريف وايضا يلزم ان تكون صيغة افعل للخبر لا للانشا وقد صرح الجويني وغيره بان
الاشعري لم ينص على جواز التكليف بما لا يطاق وانما اخذ له من قاعدتين احداهما ان القدرة
مع الفعل والثانية ان التكليف قبل الفعل يدل دلالة صريحة على ان المنسوب اليه في هذه
المسألة عكس مذهبه فيها احتج اصحابنا بوجوه منها انه لو كان التكليف بالفعل حال حدوثه
لانتفت فائدته لان حالة الوجود حالة استغنا عن الحث عليه والتعريف به كما عرفت وهذا معنى
قوله [illegible] ومنها ان التكليف طلب اتفاقا والطلب من حيث انه طلب يمتنع اجتماعه
مع حصول المطلوب لان الطلب يستلزم ألا يكون المطلوب حاصلا وقت الطلب اتفاقا والا لزم
طلب الحاصل وانه محال واذا كان كذلك لزم ان يكون الطلب منافيا لحصول المطلوب وما

لوجوب وجود المنافاة الضرورية بين عين الملزوم ونقيض اللازم احتج الاشعري ومن
وافقه بانه لو وقع التكليف قبل الفعل لكان تكليفا بما لا قدرة عليه وهو محال بيان الملازمة من
وجهين احدهما ان القدرة صفة متعلقة بالمقدور كالضرب المتعلق بالمضروب ووجود المتعلق
بدون المتعلق محال وثانيهما ان قدرة العبد عرض والعرض لا يبقى زمنين فلو تقدمت عدمت
عند حدوث المقدور فلا يكون متعلقا بها واما بطلان اللازم فظاهر واجيب بمنع الملازمة والوجهان
المذكوران في بيانها ينقض اولهما بقدرة الله تعالى عندكم فانها ثابتة في الازل بدون المقدور والا
لزم قدم العالم والصحيح ان معناها معنى التمكن من الفعل وانما تحصل قبله وثانيهما ممنوع في جميع
الاعراض ولو سلم فلا نسلم انه لا يتجدد بل يخلفه امثاله ولو سلمت الملازمة فانه يلزم من كون
القدرة حالة خاصة سلب التكاليف اذ يقول كل عاقل لا افعل حتى اكلف ولم اكلف حتى افعل
ويلزم منه ان لا يكون المكلف مامورا ان لم يفعل ما امر به والمعلوم من الدين خلافه ويلزم
ايضا دخول المكلف في حيز بين ان لم يفعل بيانه انهم قد جعلوا الامر السابق اعلاما فقط واذا لم
يفعله الشخص لم يكن مامورا لانه انما يصير مامورا عند مباشرة الفعل وقد فرضنا ان لا فعل
فلا امر فيكون الاخبار بحصول الامر غير مطابق

فصل في بيان المحكوم عليه والحاكم وهو
الفصل الرابع من ثالث الابحاث المحتاج الى بيانها في هذا العلم المحكوم عليه هو المكلف وفيه
ثلاث مسائل

مسألة الفهم شرط التكليف يعني يشترط ان يكون المكلف فاهما لخطاب
التكليف اصله وتفصيله فلا يجوز تكليف الصبي والمجنون الا عند بعض من جوز تكليف المحال
واما البعض الاخر فوافق الا تحاشيا عن لزوم تكليف ما لا يطاق بل تفاديا من لزوم انتفاء
فائدة التكليف وهي الابتلاء لانه انما يتصور التهيؤ للامتثال والتوطين النفس عليه من فاهم
الخطاب اصله وتفصيله دون من عداه وانما امتنع تكليف الصبي والمجنون لان المقصود
من التكليف كما يتوقف على فهم اصل الخطاب كذلك يتوقف على فهم تفاصيله ايضا وهو
متعذر في حق الصبي غير المميز والمجنون واما الصبي المميز فمختلف فيه فقيل ان الصبي
اذا ادرك منافعه ومضاره فيمكن من النظر فيما يعود عليه بالنفع وما يعود عليه بالضرر قام
عليه ما قام على سائر العقلاء من الحجة ولزمه ما لزمهم ولا يلزم عليه قبول الشهادة منه واقامة
الحد عليه ونحوهما قبل ظهور شي من علامات البلوغ لانها احكام يتعلق بغيره ولا تثبت الا
بعد العلم ببلوغه مبالغ العقلاء ولا علم الا من الامارات بخلاف ما يتعلق به من الاحكام فانه
يخاطب بها اذا اكمل عقله وان لم يبلغ الاكمال وقيل ان المميز وان فهم ما لا يفهمه غير المميز غير
فاهم فهم كامل العقل فنسبته الى غير المميز كنسبة غير المميز الى البهيمة وان قارب البلوغ
بحيث لم يبق بينه وبين البلوغ الا لحظة واحدة فلا تكليف عليه ولو كان فهمه كفهمه الموجب
لتكليفه بعد لحظة والوجه انه لما كان العقل والفهم فيه خفيا وظهوره فيه على التدريج
ولم يوجد ضابط جعل الشارع البلوغ ضابطا لكون الفهم معه اكثريا وحط عنه التكليف قبله
تخفيفا عليه لقوله صلى الله عليه واله رفع القلم عن ثلاثة عن الصبي حتى يبلغ وعن النائم حتى يستيقظ

ومن المجنون حتى يفيق وقوله سلع يحتمل نوع درجة التمييز بها المنافع والمضار ولا يقوم حجة
في المطلوب وتقرير هذا القول على هذا الوجه يحتاج عند من اثبت الحسن والقبح العقليين الى
نظر وانما اشترط الفهم لان حاصل الامتثال بدونه اذ الامتثال الاتيان بالفعل على قصد الطاعة
ويستحيل ممن لا شعور له بالامر قصد الفعل امتثالا للامر ولا اى وان لم نشترط الفهم صح التكليف
للبهائم اذ لا مانع يتصور في البهيمة الا عدم الفهم وقد فرض انه ليس بمانع واللازم باطل
من جوز تكليف الغافل من الاشاعرة بانه لو لم يجز لما وقع لكنه وقع لانه اعتبر طلاق السكران
وقتله واتلافه مكلف بموجبها والجواب ان طلاق السكران ونحوه ليس من قبيل التكليف بل من
قبيل الاسباب اي ربط الاحكام باسبابها كاعتبار قتل الطفل واتلافه لوجوب الدية والضمان
اما على الولي في الحال واما على الصبي بعد بلوغه واعتبر طلاق السكران لوقوع الفراق عقوبة له
عند بعض اصحابنا وعند الاخرين لا يقع وقال الامام يحيى بن حمزة الخلاف فيما اذا بقي له بعض تمييز
واما اذا صار كالنائم لا يميز بين الارض والسماء فلا يقع طلاقه وفاقا وحينئذ لا حجة لهم فيه لبقاء
التكليف مع التمييز احتجوا ثانيا بقوله تعالى لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون
وهذا نهي لمن لا يعلم وهو تكليف فقد كلف من لا يعلم والجواب ان قوله تعالى لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى
ظاهر في مقابلة قاطع فيجب تاويله فهو اما نهي عن السكر عند قصد الصلوة مثل لا تمت وانت ظالم
فان معناه لا تظلم فتموت وانت ظالم واما نهي للثمل الثابت العقل عن الصلوة وسمي الثمل سكرا
لانه يؤدي الى السكر غالبا وذلك لتحمه اى الثمل التثبت كالغضب وقد يقال للغضبان
اسكت حتى تعلم ما تقول اى تعلم علما كاملا وليس الغرض نفي العلم عنه بالكلية **مسئلة** في تعلق
الخطاب بالمعدوم لا شك ان تكليف المعدوم وارادة تحصيل الفعل منه في حال عدمه مستحيل ضرورة
واتفاقا وانما الخلاف في تعلق خطاب الله تعالى به في حال عدمه فعند ائمتنا والمعتزلة ان الخطاب
لا يجوز ان يتعلق بالمعدوم حال عدمه لانه اى الخطاب يوجد الكلام نحو الغير للافهام ولا فهم
للمعدوم خلافا للاشعرية فانهم اوجبوا تعلقه بالمعدوم بناء على قاعدتهم في قدمه اى قدم الخطاب
ومعنى تعلقه به ان المعدوم الذي علم الله تعالى انه يوجد بشرائط التكليف توجه عليه حكم
في الازل بما يفهمه ويفعله فيما لا يزال وكلامهم متردد في ان معناه ان المعدوم مامور في
الازل بان يمتثل ويأتي بالفعل على تقدير الوجود او ان المعدوم ليس بمامور في الازل لكن لما
استمر الامر الازلي الى زمان وجوده صار بعد الوجود مامورا وكلاهما في غاية البطلان
والحاصل في هذه المسئلة ان ارباب الملل والمذاهب اتفقوا على ان الباري تعالى متكلم ولكنهم
اختلفوا في معنى كلامه وفي قدمه وحدوثه فقالت الحنابلة والحشوية كلامه تعالى حروف واصوات
قديم قائم بذاته وبالغوا حتى قال بعضهم الجلد والغلاف ايضا قديمان فضلا عن المصحف ووافقهم
الكرامية في المعنى وخالفوهم في القدم فقالوا انها حادثة قائمة بذاته تعالى لتجويزهم قيام الحوادث
بذاته تعالى ووافقهم ايضا الاشاعرة في القدم وخالفوهم في المعنى فقالوا كلامه تعالى ليس من جنس
الاصوات والحروف بل هو معنى قائم بذاته تعالى يسمى الكلام النفسي وهو مدلول الكلام اللفظي

المركب من الحروف وهو قديم ووافقهم ايضا اصحابنا والمعتزلة في المعنى وخالفوهم في القدم
والقيام بذات الله تعالى فقالوا كلام الله تعالى حروف واصوات حادثة ليست قائمة بذاته تعالى بل خلقه
في غيره ومعنى كونه متكلما انه خلق الكلام في بعض الاجسام فان قيل لا يلزم من مجرد خلق الكلام
ان يوصف بكونه متكلما كما لا يلزم من خلق الجسم ان يوصف بكونه متجسما قلنا خلق الكلام
مخصوص من بين انواع الخلق باسم التكلم فيكون المتكلم خالق الكلام بلا اشكال واستدل على
ذلك بوجوه كثيرة حاصلها ان كلام الله هو المؤلف من الحروف المسموعة والاشاعرة لا ينكرون
حدوث المؤلف منها كما صرحوا به في اثناء دليلهم الاتي فلا حاجة الى ذكرها واستدل الاشاعرة
بان المتكلم من قام به الكلام لا من اوجد الكلام ولو في محل اخر للقطع بان موجد الحركة في
جسم اخر لا يسمى متحركا وان الله تعالى لا يسمى بخلق الاصوات مصوتا وانا اذا سمعنا قائلا يقول انا
قائم نسميه المتكلم وان لم نعلم انه الموجد لهذا الكلام بل وان علمنا ان موجده هو الله تعالى وحينئذ
فالكلام القائم بذات الباري تعالى لا يجوز ان يكون هو الحسي اعني المنتظم من الحروف المسموعة
لانه حادث ضرورة ان له ابتداء وانتهاء وان الحرف الثاني من الكلمة مسبوق بالاول
مشروط بانقضائه فيكون له اول فلا يكون قديما والحرف الاول ايضا لما كان له انقضاء
لا يكون قديما لامتناع طريان العدم على القديم فالمجموع المركب منهما لا يكون قديما والحادث
يمتنع قيامه بذات الباري تعالى فتعين ان يكون هو المعنى اذ لا ثالث يطلق عليه اسم الكلام
وهو الذي يسمى بالكلام النفسي فان من يورد صيغة امر او نهي او نداء او اخبار او استخبار
او غير ذلك يجد في نفسه معاني يعبر عنها بالالفاظ التي نسميها بالكلام الحسي والمعنى الذي
يجده في نفسه ويدور في خلده ولا يختلف باختلاف العبارات ويقصد المتكلم حصوله في
نفس السامع الذي نسميه كلام النفس وحديثها هذا دليلهم في اثبات الكلام النفسي اوردناه
مبسوطا ولا يخلو قواعده عن خلل فمن ذلك قولهم المتكلم من قام به الكلام الخ قال السيد المحقق هيئات
وكيفيات عارضة للصوت القائم بالهوا المتحرك بحركة مخصوصة فيكون الكلام قائما بالهوا والهوا
ليس قائما بالمتكلم حتى يقال ما قام به قام به بالواسطة فاذن نسبة الكلام الى المتكلم
ليس لقيامه به بل لانه يعين الحروف ويميز بعضها عن بعض وكذا الكلمات والتركيب وعلى
هذا لا يصح تفسير المتكلم بمن قام به الكلام بل بمن قام به التكلم الذي هو التعيين والتمييز
ونظير ذلك ان المتعلم من قام به التعلم لا من قام به العلم لظهور ان مبدأ الاشتقاق فيهما هو
التكلم والتعلم لا الكلام والعلم ولما ظهر فساد مبنى الكلام ظهر عدم صحة قولهم وحينئذ فالكلام
القائم الى اخره واندفع ما ذكره السيد المحقق في حاشية الكشاف من انه يمكن ان يستنبط برهان على
اثبات الكلام النفسي فيقال دل الشرع ان الله تعالى متكلم والمتكلم من قام به الكلام على قاعدة
اللغة في المشتقات فلا بد ان يكون الكلام قديما لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى والعبارات
حادثة فله كلام مغاير للالفاظ والعبارات قائم بذاته ووجه الاندفاع ظاهر ومن ذلك قولهم
فالمعنى الذي يجده في نفسه الى اخره والكلام فيه انا لا نعقل انه امر وراء العلم في الخبر والارادة في الامر

هذا

Copyright ... University

ونحوه والكراهه في النهي وفي بعض حواشي شرح العقايد ان المقام محل الافهام والذي يحصر بازاء
هو ان يقال ان المعنى الذي نجده من انفسنا لا نعنى به العبارات ومدلولاتها فان قولنا
زيد عالم وزيد ثبت له القيام والصفه زيد بالقيام الى غير ذلك تعبيرات عن واحد والانكار مكابره
ولا شك ان مدلولات الالفاظ متغايره فليس ذلك عين مدلول اللفظ ثم ان الشاك في وقوع النسبة
يتصور الاطراف والنسبة البته ولا نجد ذلك المعنى عند عدم قصد الاخبار ثم قد يقصد فنجد ذلك
المعنى مع عدم علمه بوقوع النسبه فليس ذلك المعنى شيئا من العلوم وان الامر تعبير عن الحالة
الذهنية والانكار مكابره واورد عليه اولا انه لا خفا في ان المدلولات المطابقية للعبارات المذكوره
متغايره وانها حكايات عن واحد والمدلولات المطابقيه للعبارات المذكوره ليست عين ذلك
الواحد لكن ما ذكره لا يخالف ما مر جوابه من انه مدلول الكلام اللفظي ثم لا نسلم ان ذلك الامر غير
الاذعان بقيام زيد في الصورة المذكوره والاذعان به علم تصديقي لا محالة والشاك لا يجد
هذا المعنى بلا شبهه وقوله ثم قد يقصد فيجد الى اخره ان اراد قصد الاخبار والحكايه في صوره
فلا نسلم انه يجد ذلك المعنى الواحد الذي هو الاذعان ولو سلم فلا عبره به قطعا بل الذي يجده
عند القصد المذكور هو الحكايه عن كونه شاكا في وقوع النسبه وقوله مع عدم علمه الى اخره
غير مسلم والسند ظاهر فلم يلزم الا يكون ذلك المعنى شيئا من العلوم كما جهله وثانيا انه لا يخفى
ان الامر تعبير عن الحالة الذهنيه لكنها الاراده لا غيرها وكذا النهي عن الكراهه لا غيرها
وبالجمله لا نسلم انهما يتعبيان عن غيرهما والله اعلم بالصواب **مسئله** في بيان ان العالم
بفوات شرط وقوع المامور به في وقته هل يصح ان يأمر به ام لا كأمره تعالى لزيد بالصوم غدا
مع علمه بانه يموت قبله فذهب اصحابنا والمعتزله والجويني الى امتناعه وهو اما انه لا يجوز
التكليف بما علم الامر انتفاء شرط وقوعه في وقته وذهب اكثر العقيد من الاشاعره الى جوازه اما مع علم
الامر بانتفاء شرط وقوعه عند وقته كامر السيد لعبده بخياطة الثوب في الغد فلا خلاف
في جوازه احتج اصحابنا اولا بما افاده بقوله لانه اي الامر بما هذا حاله امر من لا يقدر
على الامتثال للمكلف به وامر من لا يقدر مع العلم بانه لا يقدر قبيح لانه تكليف بما لا يطاق
كما سبق فيقال يلزم مما ذكرتم الا يصح مع جهل الامر بعدم الشرط اذ عدم القدره بالنظر
الى المامور حاصله ولا اثر فيه لعلم الامر وجهله واجيب بان المانع القبح وقد اشرنا الى ان
لا قبح مع الجهل من الامر لوقوع الشرط وثانيا بانه اما ان يراد من العبد فعل المامور به
او توطين نفسه على الفعل والكل قبيح لانه ان كان الاول فهو عبث لا يصدر عن الحكيم
او الثاني فهو تعزير للمكلف لايهامه ان المكلف به فعل المامور به والمفروض ان المطلوب
وهو توطين النفس على ان القول بان المراد توطين النفس للامتثال يرجع بتقليله الى الوفاق
بان لا تكليف بما علم الامر انتفاء شرط وقوعه في وقته لان المكلف به المراد حصوله التوطين
بنفسه شرطه وهو ظاهر احتج القائلون بالجواز بانه لو لم يصح التكليف
بالمتنازع لم يعص احد ابدا واللازم ذلك لانه كلما عرض الفعل بان تركه المكلف

عدم شرط من شروط ما كلف به كالاراده من الله تعالى او من العبد اما اراده تعالى فلانه
يختلف المراد عنها فاذا لم يرده فقد علم عدم وقوعه فيستحيل وقوعه فلا تكليف به فلا معصيه
واما ارادة العبد فلانه اذا لم يفعل لم يرده فلا تكليف به لعلم الله بانتفاء ارادته التي هي من
شروطه فلا معصيه وبطلان اللازم متفق عليه وثانيا انه لو لم يصح التكليف بالمتنازع فيه
لم يعلم تكليف اي لما وقع لاحد من المكلفين العلم بانه مكلف بما امر به اما الاول فلانه
مع الفعل وبعده وفيه سواء فعل او لا ينقطع التكليف وقبله لا يعلم لجواز الا يوجد احد
شروطه واما الثانيه فبالضروره وجواب الاول من الشبهتين ظاهر لان المراد بالشرط
ما خرج عن مقدور المكلف واما الداخل في مقدوره فيجب بوجوب المشروط كما عرفت فيوجه
المنع على الملازمه ظاهر لجواز ان يعدم لانتفاء شرط مقدور له وما ذكر في بيانها صحيح اما
قولهم بانه لا يختلف المراد عن ارادته تعالى فانما هي في افعال العباد المتوقفه على اختيارهم
واما ما اراده تعالى منها كالطاعات فلم يرد ايقاعها على الاطلاق بل اراد ايقاعها باختيارهم
فاذا انتفى اختيار المكلف للفعل لم ينتف ارادته تعالى لصدوره منه وسيجيء لما ذكرناه زياده
ايضاح وتحقيق ان شاء الله تعالى واما قولهم في ارادة العبد فقد وضح لك ضعفه مما
حققناه وجواب الثاني منع الثانيه وهي بطلان اللازم ان اريد العلم القطعي الذي
لا يحتمل النقيض والا يكن المراد ذلك بل الاعتقاد الجازم سواء كان مطابقا ثابتا او لا
فالاولى وهي الملازمه ممنوعه لجواز ان يجزم المكلف بقائه الى وقت التكليف بعلمه الاول
او يجزم بالتكليف قبل وقته لاعتقاد جوازه ومن هنا قطعوا بحصول العلم فجعلوا المقدمه الثانيه
ضروريه

ولما فرغ من المقدمه وما يتبعها من الابحاث المحتاج اليها في هذا العلم اخذ في بيان مقاصده وقدم الكتاب لانه اصل الادله الشرعيه والسنه على الاجماع لانها اصله والاجماع على القياس لسلامته عن الخطا فقال

المقصد الاول في الكتاب

الكتاب اسم للقران غلب عليه من بين الكتب في عرف اهل الشرع كما غلب
على كتاب سيبويه في عرف اهل العربيه وهو الكلام المنزل للاعجاز بسورة من جنسه
خرج الكلام الذي لم ينزل كالمكتوب في اللوح المحفوظ ولم ينزل قط على القول بانه حقيقه
وما انزل لا للاعجاز كسائر الكتب المنزله على الانبياء والاحاديث الربانيه والمراد بالسوره
بعض من الكلام المنزل مترجم اوله واخره توقيفا مسمى باسم خاص متضمن ثلاث ايات
وقوله من جنسه اي من جنس ذلك الكلام في البلاغه والفصاحه وعلو الطبقه وصرح
بالمضاف لعدم صدق التعريف من دونه على ابعاض القران وخروجها لا يناسب غرض
الاصولي لان الاستدلال انما هو بالابعاض لا بالمجموع من حيث هو مجموع والاعجاز
اما ذاتي لحقيقة القران او لازم بين لها لان من يعقل القران وعرف حقيقته مع الاعجاز
علم لزوم الاعجاز له قطعا بل من يعقله على ما ينبغي علم انه معجز فاول احوال الاعجاز
يكون لازما بينا للقران اما بالمعنى الاخص وهو ان يكون مجرد تعقل الملزوم واللازم كافيا

بحث البسملة

في الكريم باللزوم وعدم تعقل الاعجاز لعدم تعقل حقيقة القران كما هو شان عوام المومنين لا ينتفي الا
بكون بيّنا فاندفع ما قيل من ان كونه للاعجاز ليس لازما بيّنا فضلا عن ان يكون ذاتيا وتندفع
ايضا ما قيل من ان معرفة السورة تتوقف على معرفة القران قيد ... بان السورة اسم لكل مترجم اوله
واخره توقيفا مسمى باسم خاص من الكلام المنزل قرانا كان او غيره قال في الكشاف ومن سور
الانجيل سورة الامثال **مسئلة** لا خلاف بين الامة في اثبات البسملة في اوائل السور خطا في
المصحف الا في اول سورة التوبة وانما الخلاف في كونها قرانا فعن جمهور السلف والشافعية وابن
كثير قارئ مكة وقالون قارئ المدينة وعاصم والكسائي من قراء الكوفة ان البسملة ... اية من القران
في اول كل سورة غير براءة وهو اجماع اهل البيت عليهم السلام وروى في الجامع الكافي اثباتها عن علي
وابن عباس وعن جماعة من اكابر اهل البيت عليهم السلام استغنينا باجماعهم عن تعدادهم ورواه
ايضا عن ابي بكر وعمر وعثمان وابن عمر وجابر بن عبد الله وعبد الله بن الزبير وعن ابي عبد الله الجدلي
وابن مغفل وسعيد بن جبير وطاوس ومجاهد والزهري وابي عاصم وعن بعض السلف كالحسن و...
و[illegible] ومالك وابي حنيفة والثوري والاوزاعي نفيها اي نفي كونها من القران وعن ابن المسيب
ومحمد بن كعب اثباتها اية في الفاتحة والنفي عن غيرها وهو رواية عن الشافعي قالوا وله في
باقي السور قولان فمنهم من حمل القولين على انها هل هي من القران في اوائل السور ام لا ومنهم من حمله
على انها هل هي اية مستقلة ام هي مع ما يليها من كل سورة اية قال التفتازاني وهذا هو الاصح ليكون
نظره واجتهاده في بيان اخر الاية ومقدارها لا في كونها قرانا وعن احمد بن حنبل وداود وابي بكر
الرازي من الحنفية انها اية مستقلة انزلت للفصل بين كل سورتين فهي اية واحدة لا مائة وثلاث
عشرة اية وعليه جمهور المتاخرين من علماء الحنفية وهذا معنى قوله او مستقلة فهذه اقوال
اربعة واعلم ان من لم يوافق القول الاول من القراء كابي عمرو قارئ البصرة وحمزة من قراء الكوفة
وورش من قراء المدينة وابن عامر قارئ اهل الشام يحتمل ان يكون رايهم موافقا للقول الثالث او الرابع
اذ لا خلاف بين القراء السبعة في اثباتها تلاوة في اول فاتحة الكتاب وفي اول كل سورة يبتدا بها القارئ
ما خلا سورة التوبة وانما يختلفون في اثباتها في اوائل السور مع وصل التلاوة فمن ذكرناه موافق
لاهل القول الاول ... يثبتونها وصلا ايضا وهو لا يجد ... مع الوصل بما قبلها لنا في اثبات
القول الاول ادلة منها اجماع العترة من ال محمد صلى الله عليه وعليهم واجماعهم حجة لما يجيء ...
من الاحتجاج على حجيته ومنها ومنها في المصاحف بالاتفاق مع المبالغة في تجريدها عما ليس من
القران حتى لم يثبتوا امين ومنع قوم من النجم ولو لم يكن من القران لما كتبها بعض ولانكر عليه
ولو نادرا لقضاء العادة بذلك ومنها قضاء الاخبار المروية عن النبي صلى الله عليه وسلم وعن اهل بيته
رضي الله عنهم بذلك اي بكونها من القران فمن ذلك ما روي في الاحكام عن النبي صلى الله عليه
انه قال كل صلوة لا يجهر فيها ببسم الله الرحمن الرحيم فهي اية اختلسها الشيطان والاية
تختص بالقران وهو في امالي احمد بن عيسى باسناده الى جعفر بن محمد عن ابائه عن علي عليهم السلام قال
من كتاب ... الناس بسم الله الرحمن الرحيم وفيه باسناده الى ابي ميسرة ان النبي صلى الله

نودي ... يا محمد قل بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين حتى بلغ ولا الضالين
واخرجه البيهقي في الدلائل والواحدي من طريق يونس بن بكير عن يونس بن عمرو عن ابيه عن ابي
ميسرة عمرو بن شرحبيل من حديث طويل قال السيوطي ورجاله ثقات وفيه بالاسناد ان سعيد بن جبير
قال قلت لابن عباس لم الحمد لله والسبع ايات قال فاين السابعة قال بسم الله الرحمن الرحيم وفيه
بالاسناد الى طاوس عن ابن عباس قال اغفل الشيطان الناس على بسم الله الرحمن الرحيم وهي المثاني
واخرج ابن خزيمة والبيهقي في المعرفة بسند صحيح من طريق سعيد بن جبير عن ابن عباس قال استرق
الشيطان من الناس اعظم اية من القران بسم الله الرحمن الرحيم واخرج البيهقي في الشعب وابن
مردويه بسند صحيح من طريق مجاهد عن ابن عباس قال اغفل الناس اية من كتاب الله لم تنزل على
احد سوى النبي صلى الله عليه وآله وسلم الا ان يكون سليمن بن داود بسم الله الرحمن الرحيم واخرج
الدارقطني والطبراني في الاوسط عن بريدة قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لا اخرج من
المسجد حتى اخبرك باية لم تنزل على نبي بعد سليمن غيري ثم قال باي شيء تفتتح القران اذا افتتحت
الصلوة قلت بسم الله الرحمن الرحيم قال هي هي وروى في زوايد الابانة لمحمد بن صالح الجيلاني الناصري
عن امير المومنين علي عليه السلام عنه صلى الله عليه وآله وسلم انه قال كل صلوة لا يقرا فيها مع فاتحة الكتاب بسم
الله الرحمن الرحيم فهي خداج وهي اية منها قد اختلسها الشيطان وروى الشافعي عن ام سلمة انها قالت
قرا رسول الله صلى الله عليه وآله فاتحة الكتاب فعد بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين
اية الرحمن الرحيم اية ملك يوم الدين اية اياك نعبد واياك نستعين اية اهدنا الصراط المستقيم
اية صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين اية وعن سعيد المقبري عن ابيه عن ابي هريرة
ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال فاتحة الكتاب سبع ايات اولاهن بسم الله الرحمن الرحيم
وعن ابي هريرة عنه صلى الله عليه وآله وسلم قال الحمد لله رب العالمين سبع ايات احداهن بسم الله الرحمن
الرحيم وهي السبع المثاني والقران العظيم وهي ام القران وهي فاتحة الكتاب واخرج الواحدي
بالاسناد الى عكرمة والحسن قالا اول ما نزل من القران بسم الله الرحمن الرحيم واول سورة
اقرا باسم ربك الذي خلق واخرج ابن جرير وغيره من طريق الضحاك عن ابن عباس قال اول ما
نزل جبريل على النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال يا محمد استعذ ثم قل بسم الله الرحمن الرحيم وروى
الثعلبي في تفسيره باسناده عن علي بن ابي طالب عليه السلام انه كان اذا افتتح السورة في الصلوة
يقرا بسم الله الرحمن الرحيم وكان يقول من ترك قراءتها فقد نقص وباسناده عن ابن عباس
رضي الله عنه في قوله ولقد اتيناك سبعا من المثاني قال فاتحة الكتاب فقيل لابن عباس فاين
السابعة قال بسم الله الرحمن الرحيم واخرج ابن خزيمة والبيهقي بسند صحيح عن علي عليه السلام
انه سئل عن السبع المثاني قال الحمد لله رب العالمين فقيل له انما هي ست ايات فقال بسم
الله الرحمن الرحيم اية واخرج الدارقطني بسند صحيح قال اذا قراتم الحمد فاقرؤا بسم الله الرحمن
الرحيم انها ام القران وام الكتاب والسبع المثاني وبسم الله الرحمن الرحيم احدى اياتها
وعن ابي هريرة ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال يقول الله سبحانه قسمت الصلوة بيني وبين عبدي نصفين

فاذا قال بسم الله الرحمن الرحيم قال مجدني عبدي واذا قال الحمد لله رب العالمين قال الله حمدني عبدي
واذا قال الرحمن الرحيم قال اثنى علي عبدي واذا قال مالك يوم الدين قال الله فوض الي عبدي واذا
قال اياك نعبد واياك نستعين قال الله هذه بيني وبين عبدي واذا قال اهدنا الصراط المستقيم
قال الله هذه لعبدي ولعبدي ما سال رواه الثعلبي ابو زيد في صدر تفسيره وذكر الرواية الاخرى
عن ابي هريرة ثم قال بعد ما قلنا اذا تعارضت الروايتان فالترجيح للمثبت قالوا التنصيف انما
يحصل اذا لم تعد التسمية اية حتى يحصل للرب ثلاث ايات ونصف وللعبد ثلاث ايات ونصف
قلنا لا نعد التسمية اية ولا نعد انعمت عليهم وهذا اولى رعاية لتشابه المقاطع ولان غير
صفة او بدل ويجعل الكلام منقطعا عما قبله لان طلب الاهتداء الصراط المنعم عليهم لا يحرز
الا بشرط المنعم عليه لا مغضوبا عليه ولا ضالا لا بد ليل قوله تعالى الهم الى الذين بدل او نعت ابدًا
فهذا المجموع كلام واحد قلنا وهذا الصحيح ويؤيده قول ابي ميسرة فابن السابعة اذ لو كان انعمت عليهم
اية لما سال وكذلك تفصيل ام سلمة وقوله صلى الله عليه وآله وسلم الحمد لله رب العالمين سبع ايات
احداهن بسم الله الرحمن الرحيم وحينئذ يكون التنصيف باعتبار المعنى لا باعتبار عدد الايات
على سواء عدت التسمية او لم تعد وروى انه صلى الله عليه وآله وسلم قال لابي بن كعب ما اعظم اية
في كتاب الله قال بسم الله الرحمن الرحيم فصدقه النبي صلى الله عليه وآله وسلم واخرج الواحدي
عن نافع عن ابن عمر قال نزلت بسم الله الرحمن الرحيم في كل سورة واخرج الدارقطني والبيهقي
والحاكم فيما خرجه من وجه اخر عن نافع عن ابن عمر ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال كان جبرئيل
اذا جاءني بالوحي يلقي علي بسم الله الرحمن الرحيم واخرج البيهقي من وجه مالك عن نافع عن
ابن عمر انه كان يقرا في الصلوة بسم الله الرحمن الرحيم فاذا ختم السورة قراها ويقول ما كتبت
في المصحف الا لتقرا وروي عن عبد الله بن المبارك انه قال من تركها فقد ترك مائة وثلاث عشرة
اية وروي عن ابن عباس وابن عمر وابي هريرة مثله وروى الشافعي ان معاوية قدم المدينة
فصلى بهم ولم يقرا بسم الله الرحمن الرحيم ولم يكبر عند الخفض الى الركوع والسجود فلما سلم
ناداه المهاجرون والانصار يا معاوية سرقت من الصلوة اين بسم الله الرحمن الرحيم اين
التكبير عند الركوع والسجود ثم انه اعاد الصلوة مع البسملة والتكبير قال وكان معاوية شديد
الشكيمة والشوكة فلولا ان الجهر بالبسملة كان مقررا عند كل الصحابة لم يجسروا على ذلك وفي
رواية ان معاوية سمى في ام القران ولم يسم في السورة التي بعدها فقيل اسرقت الصلوة ام
نسيته واعاد وقرا بسم الله الرحمن الرحيم للسورة التي بعد ام القران وعن ابي هريرة
قال اذا قراتم ام القران فلا تدعوا بسم الله الرحمن الرحيم فانها احدى اياتها وعن ابي هريرة قال
كنت مع النبي صلى الله عليه وآله وسلم في المسجد اذ دخل رجل فافتتح الصلوة وتعوذ ثم قال الحمد
لله رب العالمين فسمع النبي صلى الله عليه وآله وسلم ذلك فقال له يا رجل قطعت على نفسك الصلوة
اما علمت ان بسم الله الرحمن الرحيم من الحمد من تركها فقد ترك اية منه ومن ترك اية منه فقد
قطع عليه صلوته فانه لا صلوة الا بها وعن ابن عباس رضي الله عنه انه قال كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم

لا يعرف ختم سورة وابتداء اخرى حتى ينزل عليه بسم الله الرحمن الرحيم واخرج ابو داود والحاكم
والبيهقي والبزار من طريق سعيد بن جبير عن ابن عباس قال كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم لا يعرف
فصل السورة حتى ينزل عليه بسم الله الرحمن الرحيم زاد البزار فاذا انزلت عرف ان
السورة قد ختمت واستقبلت او ابتدأت بسورة اخرى واخرج الحاكم من وجه اخر عن سعيد بن
جبير عن ابن عباس قال كان المسلمون لا يعلمون انقضاء السورة حتى ينزل بسم الله الرحمن الرحيم
واذا نزلت علموا ان السورة قد انقضت اسناده على شرط الشيخين واخرج الحاكم من وجه اخر
عن سعيد بن جبير عن ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان اذا جاءه جبرئيل فقرا بسم الله
الرحمن الرحيم علم انها سورة اسناده صحيح وعن سعيد بن جبير انه قال كانوا في عهد رسول
الله صلى الله عليه وآله وسلم لا يعرفون انقضاء السورة حتى ينزل بسم الله الرحمن الرحيم واذا نزلت
علموا انها قد انقضت السورة وعن ابن مسعود رضي الله عنه كنا ما نعرف الفصل بين السورتين
حتى نزل بسم الله الرحمن الرحيم اخرجه البيهقي في الشعب وغيره بلفظ كنا لا نعلم فصل
ما بين السورتين الى اخره واخرج مسلم عن انس قال بينا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ذات يوم
بين اظهرنا اذ اغفى اغفاءة ثم رفع راسه متبسما فقال انزلت علي انفا سورة فقرا
بسم الله الرحمن الرحيم انا اعطيناك الكوثر الحديث فهذه الاحاديث تعطي التواتر
المعنوي لكونها قرانا منزلا في اوائل السور فان قيل اذا عدت البسملة اية من كل سورة
فما وجه ما روي عن ابي هريرة ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال في سورة الملك انها ثلاثون
اية وفي سورة الكوثر انها ثلاث ايات مع ان العدد حاصل بدونها فقد اجيب بانها اما ان
تعد ما بعدها اية في بعض السور واما ان يراد ما هو خاصة الكوثر ثلاث ايات فان البسملة
كالشيء المشترك فيه بين السور الصحيح النافون لكونها من القران بانها لو كانت قرانا في اوائل
السور لتواترت لكنها لم تتواتر اما الاولى فلقضاء العادة بتواتر تفاصيل مثله واما الثانية فلوقوع
الاختلاف واجيب بان عدم تواترها قرانا ممنوع فان بعض القراء السبعة اثبتها فيلزم من
تواترها تواترها والاختلاف لا يلزم عدم التواتر فكثيرا ما يقع لبعض الباحثين ولا يقع لمن لم يبحث
كل البحث ولو سلم عدم تواترها قرانا فتواتر المحل اي ثبوتها في المحل كاف في
كونها قرانا ولا شك ان البسملة قد تواتر نقلها في اوائل السور كتابة في المصحف وتلاوة على الالسن
واما ما احتج به اهل القول الثالث من صحيح الاخبار بكونها من الفاتحة وقد سبق ذكر بعضها
وما تمسك به اهل القول الرابع من كتبها في المصاحف مع انكارهم من السلف فكانت الاثار
والاخبار ولو نادرا لما عرف من تشددهم في تجريد المصحف من كل ما ليس من القران ولم يقم حجة
على كونها اية من اول سورة فكانت اية واحدة لامامة وثلاث عشرة اية ولا يصيب ان الصلوة اما
الاول فلان تخصيص الفاتحة بالذكر لا ينفي ما عداها ووجهه ان ربنا كان نواتي بدء الاسلام يجوزون
من قراتها كما روي عن ابن عباس رضي الله عنه انه قال كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اذا قرا
بسم الله الرحمن الرحيم هزا منه المشركون وقالوا محمد يذكر اله اليمامة رواه الطبراني في الكبير

والاوسط وعن سعيد بن جبير قال كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم وكان
المشركون يهزأون بمكاء وتصدية ويقولون محمد يذكر اله اليمامة وكان مسيلمة الكذاب يسمى رحمان فانزل
الله تعالى ولا تجهر بصلاتك فيسمع المشركون فيهزأوا بك ولا تخافت بها عن اصحابك فلا تسمعهم ورواه احمد
ايضا عن ابن عباس وربما كان بعض الصحابة لا يجهر بها في الصلاة خوفا من الهزء فوردت الاحاديث بها
لكونها جوّز الاسرار بها في الصلاة لا انها ليست من الاية واما الثاني فلقيام الحجة كما سبق **مسئلة** في بيان تواتر القراآت السبع
والخلاف في ذلك وهي ما نسب الى القراء السبعة على الصحة وهم نافع وابن كثير وابو عمرو وابن عامر وعاصم
وحمزة والكسائي فالمختار ان القراآت السبع متواترة اي كل فرد منها متواتر عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم
اصلا وهو جوهر اللفظ كملك ومالك وهيئة كالتفخيم والترقيق وتخفيف الهمز واصل المد
والامالة وهو قول الجمهور وقيل ليست متواترة لا اصلا ولا هيئة وهو اختيار صاحب الكشاف
وقال ابن الحاجب والزركشي الاصل متواتر لا الهيئة احتج الاولون بان العادات قاضية بان الامر
المهم العظيم تتوفر الهمم والدواعي على اشاعته ونقل تفاصيله متواترا وكل واحد من ملك ومالك من
القرآن فيجب تواتره وتخصيص احدهما بالتواتر وكونه من القرآن تحكم باطل وايضا القطع بانه
اي يسمع كل واحد من القراآت السبع اهل كل عصر من سابقيه اي سابقي ذلك العصر الاجم لمرتبة
من مراتب التواتر اذ لم يزل التعليم والتعلم في الائمة في الاقطار المتباعدة لكل واحد من القراآت
السبع بحيث يفعل ذلك ولا يمكن انكاره واشتهار بعض ببعض لا يوجب اختصاصه به احتج النافون
بان اسنادها احادي اذ لم يوجد في كتب القراآت الا اسناد واحد عن واحد والجواب ان الاحاد
اي اسنادها احادي اذ لا يلزم حصر اهل التواتر والا لزم ان لا يحصل العلم بالامم الماضية والاقطار النائية
الا بحصر كل مرتبة من مراتب الناقلين وتدوين عدد في كل مرتبة يحيل العقل تواطؤهم على الكذب
وهو باطل قطعا احتج ابن الحاجب بان ما كان من قبيل الهيئة كالمد والامالة يبعد ان يتفق
عليه بعض القرآن فلا يلزم تواتره بخلاف جوهر اللفظ كملك ومالك ويقص ويقضي فوجب تواتره
والجواب ان تواترها اصلا لا هيئة باطل لان الاختلاف اللفظي والادائي سيان في نقلهما اذا
ثبت تواتر ذلك ثبت تواتر هذا اذ لا يقوم اللفظ الا بهيئة فان تواترت تواترت قال الجزري ولا نعلم
احدا تقدم ابن الحاجب الى ذلك ولكن ان اصل المد والامالة متواتر لما ذكرناه لا التقدير للاختلاف
فيه بين الناقلين وعدم شيوعه شيوع اصله **مسئلة** اختلف في العمل بالقراءة الشاذة
وهي ما نقل احادا اي غير متواتر كقراءة ابن مسعود وحفصة وغيرهما ومختار ائمتنا و[illegible]
والحنفية والمزني وبعض الشافعية ان الشاذ معمول به في الفروع كالاحاد وهو قول الشافعي
ومحمد السبكي ومنع عطاء ومالك وبعض الشافعية والجاحظ وابن الحاجب لا يجوز العمل به وهو
من قول الشافعي اذ الراوي عدل ولا شك ان العدل المتوجب القبول للرواية ولا يلزم من انتفاء
خصوص قرآنيته انتفاء عموم خبريته وقد احتج كثير من فقهاء الشافعية على قطع يمين السارق بقراءة
ايمانهما والجمهور من اصحابنا والحنفية والشافعي في احد قوليه على وجوب التتابع في صوم كفارة
اليمين بقراءة متتابعات وعن عطاء ومالك وبعض الشافعية والجاحظ وابن الحاجب لا يجوز العمل به

الاشهر من قول الشافعي احتج المانعون العمل بالقراءة الشاذة بانه ليس بقرآن لعدم تواتره ولا خبر
يصح العمل به اذ لم ينقل خبرا وهو شرط العمل ولا عبرة بكلام غيرهما فلا حجة فيه اصلا قلنا لا نسلم
انتفاء خبريته للاتفاق على انه لا يشترط في الخبر وصف الراوي له بكونه خبرا والخطأ الواقع من الراوي
انما هو في الوصف بالقرآنية وانما يبطل العمل اذا كان في المتن لا في الوصف **مسئلة** وهو اي
القرآن قسمان محكم ومتشابه قال الله تعالى هو الذي انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن
ام الكتاب واخر متشابهات وقد حكى ابن حبيب النيسابوري في المسئلة ثلاثة اقوال احدها ما ذكرناه
وهو الصحيح وثانيها انه محكم كله لقوله تعالى كتاب احكمت آياته وثالثها انه متشابه كله لقوله تعالى كتابا
متشابها والجواب عن الآيتين ان المراد باحكامه اتقانه وعدم تطرق التناقض والاختلاف اليه
وبتشابهه كونه يشبه بعضه بعضا في الحق والصدق والاعجاز وقال بعضهم الآية لا تدل على
الحصر في الشيئين اذ ليس فيها شيء من طرقه وقد قال تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم والمحكم لا يتوقف معرفته
على البيان والمتشابه لا يرجى بيانه وهو بناء على ان المحكم مقصور على النص والمتشابه لا يمكن الاطلاع
عليه والصحيح خلافه فالاول وهو المحكم متضح المعنى والثاني وهو المتشابه مقابله اي غير
متضح المعنى لان اللفظ الذي يقبل معنى اما ان يحتمل غيره او لا الثاني النص والاول اما ان تكون دلالته
على احدهما راجحة او لا الثاني المجمل والاول ان كان المراد فيه الراجح فهو الظاهر والا فهو المؤول
فالمشترك بين النص والظاهر هو المحكم والمشترك بين المجمل والمؤول هو المتشابه وذلك لانه تعالى
اوقع المتشابه مقابلا للمحكم فيجب ان يفسر بما يقابله ويؤيده اسلوب الآية وهو الجمع مع التقسيم
لانه تعالى فرق ما جمع في معنى الكتاب بان قال منه آيات محكمات واخر متشابهات والاخبار عن
المحكمات بانها ام الكتاب يدل على ان المتشابهات ترد اليها وتتفرع منها وهذا التفسير للمحكم
والمتشابه راي اكثر المحققين وصرح به والدنا قدس الله روحه في الاساس وقد فسر بغير ذلك
فقيل المحكم ما عرف المراد منه اما بالظهور واما بالتاويل والمتشابه ما استاثر الله بعلمه كقيام
الساعة وخروج الدجال والحروف المقطعة من اوائل السور وقيل المحكم ما كان معقول
المعنى والمتشابه بخلافه كاعداد الركعات واختصاص الصيام برمضان دون شعبان وقيل
المحكم ما لم تتكرر الفاظه ومقابله المتشابه وقيل المحكم الفرائض والوعد والوعيد والمتشابه القصص
والامثال وعن ابن عباس المحكمات ناسخه وحلاله وحرامه وحدوده وفرائضه وما يؤمن به
ويعمل به والمتشابهات منسوخه ومقدمه ومؤخره وامثاله واقسامه وما يؤمن به ولا يعمل به
وعن مجاهد المحكمات ما فيه الحلال والحرام وما سوى ذلك منه متشابه يصدق بعضه بعضا
وعن الضحاك المحكمات ما لم ينسخ منه والمتشابهات ما قد نسخ وفي تفسيرهما روايات كثيرة لا يحتمل
كتابنا هذا استيفاؤها و وجود ما لا معنى له في كتاب الله كالمهملات او ما اريد به خلاف ظاهره
ولم يبين المراد بقرينة تصرفه عن الظاهر ممتنع اما الاول فلانه هذيان وهو نقص والنقص ممتنع
على الله تعالى واما الثاني فلان ارادة خلاف الظاهر من غير بيان ايهام وتغرير مع كون اللفظ
بالنسبة الى ذلك المعنى المراد مهملا وذلك لا يجوز عليه تعالى خلافا للحشوية في الاول والمرجئة في الثاني

Copyright ... University

احتج الحشويه على جواز ورود المهمل في كتاب الله بما ورد في اوايل السور من الحروف المقطعة نحو
الم طه وجوابه ان لها معاني ولكن اختلف المفسرون فيها فقيل انها اسما للسور وقيل غير ذلك
واحتج المرجيه اولا بوجوب الوقف على قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله وحينئذ فيكون الراسخون مبتدا
ويقولون خبرا عنه وذلك يقتضي ان يكون في القران شي لا يعلم تاويله الا الله والتاويل خلاف الظاهر
فيكون في القران ما اريد به خلاف ظاهره من غير بيان وهو المدعى وانما قلنا يجب الوقف عليه
لو لم يجب لكان الراسخون معطوفا عليه وحينئذ يكون يقولون جملة حاليه ولا يجوز ان يكون
حالا من المعطوف والمعطوف عليه وهو ظاهر فتعين ان يكون حالا من المعطوف فقط وهو خلاف
الاصل لان الاصل اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في المتعلقات واذا انتفى هذا تعين ما قلناه
والجواب انه انما يمتنع تخصيص المعطوف بالحال اذا لم تقم قرينه تدل عليه اما اذا قامت قرينه
تدفع اللبس فلا باس كقوله تعالى ووهبنا له اسحق ويعقوب نافلة فان نافلة حال من يعقوب خاصه
لان النافلة ولد الولد وما نحن فيه كذلك لان العقل قاض بان الله تعالى لا يقول امنا به ولو سلم
اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في المتعلقات فلا نسلم تعين يقولون مع العطف للحالية لجواز
ان يكون استينافا موضحا لحال الراسخين احتجوا ثانيا بقوله تعالى طلعها كانه رؤس الشياطين
فان التشبيه انما يفيد لو علمنا رؤسها ونحن لا نعلمها والجواب ان التشبيه لا يشترط الا بما يعرفونه وتخيلوه
غاية في القبح كقول الشاعر ايقتلني والمشرفي مضاجعي ومسنونة زرق كانياب اغوال
فايده اختلف في الحشويه فقيل باسكان الشين لان منهم المجسمه والجسم محشو وقيل لكثرة روايتهم
الاخبار وقبولهم لما ورد عليهم من غير انكار فكانهم منسوبون الى حشو الكلام والمشهور انه بفتحها
نسبة الى الحشا لانهم كانوا يجلسون امام الحسن البصري في حلقته فوجد كلامهم رديا فقال ردوا هولا
الى حشا الحلقه اي جانبها والجانب يسمى حشا ومنه الاحشا لجوانب البطن والمرجيه قال الجوهري مشتق
من الارجا وهو التاخير قال الله تعالى ارجه واخاه اي اخره فسموا بذلك لانهم لم يجعلوا الاعمال سببا
لوقوع العذاب ولا لسقوطه بل ارجوها اي اخروها وادحضوها **مسله** في تعريف المعرب
والخلاف في وقوعه في القران اما تعريفه فهو لفظ وضعه غير العرب لمعنى ثم استعملته العرب فيه
بناء على ذلك الوضع فخرج عنه الاعلام كابرهيم واسمعيل واما الخلاف فيه فنقول الظاهر انه قد
وقع في القران المعرب على المختار وهو مروي عن ابن عباس وعكرمه واختاره
ابن الحاجب وبعض الشافعيه والاكثر على انه غير واقع في القران وانما اخبر وقوعه فيه
لنص علما العربيه على تعريب نحو استبرق اخرج ابن ابي حاتم عن الضحاك انه الديباج الغليظ بلغة العجم
واخرج ابن مردويه من طريق ابي الجوزا عن ابن عباس قال السجل بلغة الحبشة الرجل وذهب
المبرد وثعلب الى ان الرحمن عبراني واصله بالخا المعجمه وعن مجاهد المشكاة الكوة
بلغة الحبشة والقسطاس العدل بالروميه وعن سعيد بن جبير ان الميزان بلغة الروم وذكر
الجواليقي وغيره ان كافورا فارسي وعن ابن عباس قال هيت لك هلم لك بالنبطيه وقال الحسن
هي بالسريانيه كذلك وقال ابو زيد الانصاري هي بالعبرانيه واصلها هيتلج اي تعاله وذكر الثعالبي

والجواليقي واخرون ان الياقوت فارسي وحكى الثعالبي في فقه اللغه ان اباريق فارسيه وحكى
ابو الليث في تفسيره ان الاسباط بلغة بني اسرايل كالقبايل بلغة العرب وقال ابو القسم في لغات
القران معنى اصري عهدي بالنبطيه وحكى ابن الجوزي ان الاكواب الاكوار بها ايضا وعن
الضحاك انها جرار ليس لها عرى بها ايضا وعن ابن عباس ومجاهد وعكرمه ان الاواه الموقن بلسان
الحبشه وعن عمرو بن شرحبيل انه الرحيم بلسان الحبشه وقال الواسطي انه الدعا بالعبرانيه
وذكر الجواليقي والثعالبي ان تنورا فارسي معرب وعن وهب بن منبه قال ما من لغة الا ومنها في
القران شي قيل وما فيه من الروميه قال فصرهن يقول قطعهن وعن ابي ميسرة التابعي قال في
القران من كل لسان ومثله عن سعيد بن جبير وقد روي عن السلف من المعرب في القران
غير ما ذكرناه تركناه اختصارا وقد جمع ابو عبيد القسم بن سلام بين القولين فقال الصواب
عندي مذهب فيه تصديق القولين جميعا وذلك ان هذه الاحرف اصولها اعجميه كما قال الفقها
لكنها وقعت للعرب فعربتها بالسنتها وحولتها عن الفاظ العجم الى الفاظها فصارت عربيه
ثم نزل القران وقد اختلطت هذه الحروف بكلام العرب فمن قال انها عربيه فهو صادق ومن
قال انها اعجميه فهو صادق وكلامه حسن وهو في الحقيقه تاويل للنفاة وقال الاكثر لا نسلم
ان ذلك من المعرب لجواز كونه مما اتفق فيه اللغتان والجواب ان اتفاق اللغتين بعيد كل
البعد لندوره والاحتمالات البعيده لا تدفع الظهور احتج النافون اما اولا فبما مر
في نفي الاسما الشرعيه من لزوم الا يكون القران عربيا والجواب الجواب ويجاب ايضا
بالنقض الاجمالي وهو انه لو تم احتجاجهم للزوم ان لا يكون القران عربيا لوقوع الاعلام
الاعجميه فيه كابرهيم واسمعيل واسحق ويعقوب وغير عربيه اتفاقا واما ثانيا فبقوله تعالى
ولو جعلناه قرانا اعجميا لقالوا لولا فصلت اياته اعجمي وعربي فنفى ان يكون القران متنوعا
لان الاستفهام للانكار والتنوع لازم لوجود المعرب في القران فينتفي لانتفا لازمه والجواب
انه لا نسلم انه اي المعرب قوله تعالى اعجمي وعربي انما نفيه لو لم نفيه للازمه الذي
هو التنوع ولا نسلم ان المراد من الايه نفي التنوع عن القران اذ المعنى المراد من الايه
الكلام عجمي ومخاطب عربي لا يفهم فيبطل غرض انزال الله الذي هو فهم المخاطب ويدل على ان
المراد ما ذكرناه سياق الايه حيث ذكر انزال القران عربيا وانه لو انزل اعجميا لقالوا لولا
فصلت اياته فتمسكوا على ذلك التقدير بكونهم عربا لا يفهمون ذلك الكلام الاعجمي سلمنا
انه ينفيه لنفي لازمه فالمنفي من الاعجمي ما لا يفهم وهذه الالفاظ كانوا يفهمونها
فلا تندرج تحت الانكار

المقصد الثاني من مقاصد الكتاب في السنة

وهي في اللغه العاده والطريقه
الحسنه كل احد ما عهدت منه المحافظة عليه والاكثار منه سواء كان ذلك من الامور
الحميده او غيرها واما في الشرع فتستعمل في العبادات وفي الادله الشرعيه فهي في العبادات
تطلق على ما تقدم بيانه في بحث الحكم وهي في الادله الشرعيه ما صدر عن الرسول عليه السلام منقو

اليه نفسه من قول او فعل او تقرير فالقول سبق على حجيته وسياق المطرفي افادته وجهات دلالته ان شاء الله تعالى واما الفعل والتقرير فهما المبحوث عنه هيهنا ولما كان الاحتجاج بفعل الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وفعله وتقريره يتوقف على معرفة عصمته في قوله وفعله قدم مسئلة في ذلك فقال **مسئلة**

الانبيا عليهم السلام معصومون عن الكباير وعن ما فيه خسة من الصغاير وهو ما يلحق فاعله بالاراذل والسفل ويحكم عليه بدناءة الهمة وسقوط المروة كسرقة لقمة وقيل بل هم معصومون عن المعاصي مطلقا كبايرها وصغايرها واما ما يتعلق بالتبليغ للاحكام من كذب او اخفاء لما امر بتبليغه او نحو ذلك فامان على انه غير جايز خلافا للباقلاني في الكذب سهوا ونحوه اي مسئلة العصمة في علم الكلام وحاصل الكلام في هذه المسئلة ان المعصية اما ان تكون فيما يتعلق بالتبليغ او لا والثاني اما ان تكون كفرا او معصية غيره وهي اما ان تكون كبيرة كالقتل والزنا او صغيرة منفرة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة او غير منفرة كشتمة وهم بمعصية وكل واحد اما ان يكون عمدا او سهوا بعد البعثة او قبلها فالاقسام خمسة وكل واحد اربعة الاول فيما يتعلق بالتبليغ والجمهور على وجوب عصمتهم عما ينافي مقتضى المعجزة كالكذب عمدا او سهوا بعد البعثة لدلالة المعجزة على صدقهم في تبليغ الاحكام فلو جاز الخلف في ذلك لكان نقضا لدلالة المعجزة وهو ممتنع وجوزه ابو بكر الباقلاني سهوا زعما منه انه لا مدخل له في التصديق المقصود بالمعجزة واما قبلها فمنعه العدلية عمدا لما فيه من النقص والتنفير عن الاتباع لهم والاكثر الثاني فيما هو كفر وقد اجمعت الامة على عصمتهم عنه قبل البعثة وبعدها الا ان الازارقة من الخوارج جوزوا عليهم الذنب وكل ذنب عندهم كفر فلزمهم تجويز الكفر بل يحكى عنهم انهم يقولون بجواز بعثة نبي يعلم الله انه يكفر بعد نبوته والامامية جوزوا اظهار الكفر تقية عند خوف الهلاك وهو باطل لانه يفضي الى اخفا الدعوة وترك تبليغ الرسالة لان اولى الاوقات بالتقية وقت الدعوة لقلة الموافق وكثرة المنافق الثالث في الكباير غير الكفر ومن عدى الحشوية من الامة يمنعونها بعد البعثة سمعا عند جميعهم وعقلا عند العدلية واما قبل البعثة فقال اكثر الاشاعرة وابو الهذيل من المعتزلة لا يمتنع ان تصدر عنهم كبيرة لعدم دلالة المعجزة عليه ولا حكم للعقل وجمهور العدلية يمنعون صدورها عنهم قبل البعثة لما فيها من التنفير المفوت لمصلحة البعثة الرابع في الصغاير المنفرة والخلاف فيها قبل البعثة وبعدها كالكباير الا انه يروى عن الجاحظ انه يجوز صدورها عنهم سهوا بشرط ان ينبهوا عليه فينتهوا عنه الخامس الصغاير التي لا توجب النفرة وهي التي لا خسة فيها والجمهور على جوازها قبل البعثة وبعدها مطلقا ومنعها الامامية مطلقا كغيرها من سائر المعاصي ووافقهم الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني وابو الفتح الشهرستاني والقاضي عياض والسبكي ومنعها ابو علي الجبائي جزاه وتقهد الما فيه من التنفير وسقوط المنزلة وانما تفعلونها بالتاويل منهم واعتقاد لعدم القبح لتقصيرهم في النظر وغلط في طرقه وفي ذلك شبهة تخرجوا بها عن الجراة الممتنعة عليهم ووافقه والدنا قدس الله روحه ومنعها النظام وجعفر بن مبشر لجهد اسو اعلم النبي القبح او جهله وانما تفعلونها

سهوا وغفلة عنها فيعذرون لذلك هذا حاصل الخلاف في خطايا الانبيا واستيفاء حجج كل فريق مبسوط في الكتب الكلامية **مسئلة** اختلف في فعل الرسول صلى الله عليه وآله وسلم هل هو دليل شرعي على ثبوت مثل ذلك الفعل في حقنا ام لا وقبل الخوض في الاحتجاج لابد من النظر في تعيين محل الخلاف ليتوارد النفي والاثبات على محل واحد فنقول ما كان من افعاله عليه السلام جبليا اي لا يخلو جبلة ذي الروح وطبيعته عنه كالقيام والقعود والاكل والشرب او لم يكن جبليا ولكنه ثبت كونه مختصا به كوجوب الوتر والتهجد والمشاورة والسواك والاضحية وتخيير نسائه فيه واباحة الوصال في الصوم والنكاح بلا مهر وشهود والزيادة على اربع وتحريم خائنة الاعين ونزع لامته حتى يقاتل او لم يكن احدهما ولكنه ثبت كونه بيانا لنص علمت جهته وجوبا او ندبا او اباحة ويعرف كونه بيانا بالقول نحو خذوا عني مناسككم وصلوا كما رايتموني اصلي وبالقرينة مثل ان يقع الفعل بعد قول مفتقر الى البيان كقطع يد السارق من الكوع دون المرفق والمنكب بعد نزول قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وكالغسل لليد مع المرفق بعد نزول فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق فواضح ان الاول مباح له ولامته على السوا والثاني لا يشاركه فيه احد من امته والثالث ان حكمه حكم المبين بلا خلاف فيهما وما عداه اي ما ذكر في الاقسام الثلاثة هو المتنازع فيه فنقول ان وضحت صفته من وجوب او ندب او اباحة بنص او غيره من الادلة والامارات فامته مثله على المختار وهو قول ائمتنا عليهم السلام والجمهور وقال الكرخي وغيره بنفيه مطلقا الا فيما خصه دليل وقيل امته مثله في العبادات خاصة دون غيرها من الاداب ومحاسن العادات وهو قول ابي علي ابن خلاد وقيل حكم ما علمت صفته كمجهولها وفيه اي في مجهول الصفة اربعة مذاهب الاول الوجوب اي الحمل عليه في حقه وحقنا وهو قول ابن سريج والاصطخري وابن ابي هريرة وابن خيران والحنابلة وجماعة من المعتزلة واختيار السبكي والثاني الندب وهو مروي عن الشافعي واختاره الجويني والثالث الاباحة وهو مذهب مالك والرابع الوقف وهو اختيار جماعة من اصحاب الشافعي كالصيرفي والغزالي وجماعة من المعتزلة وعزاه صاحب الفصول الى اكثر ائمتنا عليهم السلام ولابن الحاجب قول خامس وهو انه ان ظهر قصد القربة فالندب والا فالاباحة لنا في الاحتجاج على ان امته مثله فيما علم وجهه على الاطلاق ان السلف من الصحابة كانوا يرجعون الى فعله عليه السلام من غير تخصيص باب دون باب كتقبيل الحجر الاسود وقبلة الصايم ووجوب الغسل لالتقا الختانين وغيرها من الوقايع ولم ينكر عليهم احد فكان اجماعا احتج القائلون بوجوب مثل فعله مجردا على الامة بوجوه منها قوله تعالى واتبعوه وقوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله بصيغة الامر والامر ظاهر في الوجوب ومعنى الاتباع الاتيان بمثل فعله فيكون واجبا وهو المطلوب والجواب لا نسلم ان معنى اتبعوه افعلوا مثل فعله حتما كما ذكرتم بل معنى فاتبعوه وغيرها مما يدل على الامر بالاتباع اما اتبعوه في فعله على وجهه الذي فعله عليه من وجوب او ندب او اباحة او

فقوله فقط بمعنى امتثلوا اوامره وانتهوا عن نواهيه او اتبعوه فيهما اى فى الفعل والقول وعلى المعانى الثلاثه لا يجب فعل كل ما فعله اما اذا خصصناه بالفعل او عممناه فيهما فلان الاتباع فى الفعل انما يجب لو علم وجوبه ولا نزاع فيه واما اذا خصصناه بالقول فلانه خارج عن محل النزاع ومنها قوله تع وما اتاكم الرسول فخذوه والامر ظاهر فى الوجوب وفعله من جملة ما اتانا فيكون الاخذ به واجبا والجواب لا نسلم ان معنى ما اتاكم ما ذكرتم لجواز ان يكون معنى ما اتاكم امركم بل هو السابق الى الفهم لمقابلته بالنهى فى قوله وما نهاكم عنه فانتهوا وفيه مرجح للمرتبه فى الفصاحه ما لا يخفى ومنها قوله تع لقد كان لكم فى رسول الله اسوه حسنه لمن كان يرجو الله واليوم الاخر والمعنى من كان يرجو الله واليوم الاخر فله فى رسول الله اسوه وهو يستلزم بحكم عكس النقيض من ليس له فى رسول الله اسوه لا يرجو الله فالتاسى واجب لا يجوز تركه لوجوب ملزومه وحرمه لازم نقيضه والجواب ان ايه التاسى بعد العلم بالجهه يعنى ان معنى التاسى ايقاع الفعل مماثلا لفعله عليه السلام فى الوجه فيتوقف اثبات الوجوب علينا على العلم بالوجوب عليه وهو خلاف المفروض وما ذكرتم من الاحتجاج على وجوب التاسى نقول بموجبه ولا يضرنا اذ معناه انه يجب علينا ان نفعل كفعله الواجب وان نعتقد ندبيته واباحته ان كان مندوبا او مباحا ومنها ان الصحابه لما اختلفوا فى وجوب الغسل عند التقاء الختانين من غير انزال بعث عمر الى عايشه يسالها عن ذلك فقالت فعلته انا ورسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فاغتسلنا فاوجبوا الغسل بمجرد فعله ولولا ان فعله واجب الاتباع لما اذعن المخالف ولما احتج عليه والجواب لا نسلم ايجابهم الغسل بمجرد فعله بل انما لان قول عايشه مبين لايه الجنابه وهى قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا فيكون غسله بيانا لكون التقاء الختانين جنابه ولا نزاع فى وجوب اتباع مثل هذا الفعل لكون المبين به واجبا لقوله فاطهروا او لان قولها مفهم للوجوب بقرينه وهى رجوعهم اليها عنه بعد الخلاف فيه ايجب ام لا فلولا اشعار الجواب بالوجوب لما انطبق احتج القائلون بندبيه مثل فعله المجرد فى حق الامه بقوله تعالى لقد كان لكم فى رسول الله اسوه حسنه ولا دلاله فى الايه الكريمه الا على الرجحان لانتفاء الاباحه بوصف الاسوه بالحسنه والاصل عدم الوجوب وبعضهم قوله لكم لا عليكم فتعين الندب وهذا ايضا الاحتجاج مردود بما تقدم فى الجواب على من احتج بالايه على الوجوب احتج القائلون باباحه مثل فعله المجرد بان الاصل فى الافعال الاباحه ورفع الحرج عن الفعل والترك الا ما دل دليل على تغييره ولا دليل عليه بل دل الدليل على عدمه وذلك لان انتفاء الحرمه والكراهه بعلم كالمعلوم فى حقه لان وقوع ذلك من احاد عدول المسلمين فكيف باشرف المرسلين صلى الله عليه وآله وسلم وزياده الوجوب والندب زياده بلا ثبت فوجب نفيهما بحكم الاصل والوقوف عند ما هو متحقق به وما ذكروه مدفوع بانهما الغالب من فعله يعنى لا نسلم ان الوجوب والندب زياده بلا دليل لغلبتهما على افعاله صلى الله عليه وآله وسلم وقلما عد اهمالها ابن الحاجب بانه ان ظهر قصد القربه ثبت الرجحان والمنع لا يكون الا بدليل والاصل عدمه والرجحان بلا منع من الترك هو الندب وان لم يظهر قصد القربه فالجواز لعدم المعينة وانتفاء الوجوب والندب بالاصل وقد يجاب بان ظهور القربه يخرجها عن المجرد عن معرفة الوجه الذى

فيها النزاع لان القربه لا يتصور الا اذا ترجح الفعل على الترك وهو مع المنع من الترك بحكم الاصل عن الندب وما ذكره فى القسم الثانى يعارض بانه ان لم يظهر قصد القربه فالندب لان صدوره عنه اغلب من المباح نطقا والحمل على الاغلب اولى من الحمل على القليل النادر ولم يحمل على الوجوب لانه اغلب منه ايضا لان الوجوب مع فرض الاستواء ينفى الوجوب بالاصل

مسئله

الفعلان لا يتعارضان اصلا لانهما اما ان يتناقض احكامهما او لا ان لم يتناقض كان يكونا متماثلين كصلوة الظهر فى وقتين او مختلفين يتصور اجتماعهما فى وقت كالصوم والصلوه او لا يتصور اجتماعهما فى وقت كصلوة الظهر والعصر فلا خفا فى عدم التعارض لامكان الجمع بين احكامهما وان تناقضت كصوم فى يوم معين واكل فى اخر مثله فلا تعارض ايضا لجواز كون الفعل واجبا فى وقت وجائزا فى اخر مع انه لا يكون رافعا ولا مبطلا لحكم الاخر لا عموم للفعلين ولا لاحدهما اللهم الا ان يدل دليل على ان ما فعله يجب تكرره عليه فى مثل ذلك الوقت او على الامه فانه اذا ترك الفعل او ترك الانكار على تاركه من غير عذر كان تركه دليلا على نسخ حكم دليل التكرار او تخصيصه بشروطها لانه حكم فعل الرسول صلى الله عليه وآله وسلم والتخصيص لعدم اقتضائه التكرار والتخالف فهو حكم قد وجد بعمومه وقد يطلق النسخ على فعله صلى الله عليه وآله وسلم اذا زال البعيد مثله عنه او عن الامه نقضا او كلا مجوزا وتوسعا وان كان معه اى مع فعله صلى الله عليه وآله وسلم قول يخالفه اقسم الكلام فى هذه المسئله باعتبار ما يدل على تكرير الفعل وعلى تاسى الامه به الى اربعه اقسام يجمعها قوله فاما ان لا يدل اى لا يقوم دليل على تكريره للفعل فى حقه ولا على تاسى الامه به صلى الله عليه وآله وسلم وهذا هو القسم الاول او يدل عليهما اى على التكرير فى حقه وتاسى الامه به وهذا هو القسم الثانى او يدل على احدهما اما التكرير فى حقه فقط او تاسى الامه به فقط والاول هو الثالث والثانى هو الرابع وفى كل قسم اما ان يكون القول خاصا به صلى الله عليه وآله وسلم او خاصا بالامه او شاملا له وللامه فيصير كل قسم ثلاثه وعلى كل تقدير اما ان يعلم تقدم الفعل او تاخره او لا يعلم شى منهما فيصير كل قسم تسعه وقد استوفاها المص الاول من الاقسام الاربعه قد عرفت ان القول اما خاص به او بنا او عام فاصناف الاول ثلاثه اولها القول الخاص به عليه السلام وهو اما ان يعلم تقدمه او تاخره او يجهل التاريخ كما عرفت لا تعارض الفعل حال كونه متاخرا اى معلوم التاخر كان يفعل فعلا ثم يقول لا يجوز لى مثل هذا الفعل وذلك لان الفعل لا حكم له فيما بعد وهذا اذ الفرض عدم التكرار وان تقدم القول كان يقول لا يجوز لى ان افعل كذا مطلقا او فى وقت معين ثم فعله مطلقا او فى ذلك الوقت فالفعل ناسخ لحكم القول مع التمكن وذلك بان يفعله بعد مضى وقت من المطلق او المعين يمكن من امتثال القول فيه والا فلا اى وان لم يتمكن نقدم القول مع فرض وقوع الفعل المخالف لحكمه قبل التمكن من الامتثال لما يجى فى باب النسخ ان شاء الله تعالى وفيه خلاف لا الاشاعره وان جهل التاريخ للقول والفعل فلم يدر ايهما المتقدم ففى المسئله ثلاثه اقوال احدها وجوب العمل بالقول لحكمه صلى الله عليه وآله وسلم وثانيها وجوب العمل بالفعل وثالثها الوقف والسكوت عن الحكم بتقدمهما الى ان يظهر دليل التاريخ واليها الاشاره بقوله فالثلاثه والمختار منها القول حكما بتقدم الفعل

نعيا للنسخ لئلا يقع التعارض المقتضي لنسخ احدهما والنسخ خلاف الاصل ولان القول يمنع بعضه على بعض التقادير والحمل على المجاز على كل تقدير اولى من الحمل على ما يجوز على بعض ويمنع على بعض و بالنسبة الى القول الخاص بنا امته صلى الله عليه واله وسلم لا تعارض فعله صلى الله عليه واله سواء تقدم او تاخر اذ الفرض عدم وجوب التاسي فلا تعلق الفعل بالامة و بالنسبة الى القول العام له ولامته وهو اما ان يعمهم بطريق التنصيص عليه وعليهم او بطريق الظهور فان كان بطريق التنصيص فالحكم في تاخر الفعل وتقدمه وجهل التاريخ كما تقدم في القول الخاص به من التفصيل وفي الخاص بامته من عدم التعارض وان كان بطريق الظهور فقد اشار الى حكمه بقوله الا ظاهرا فيه صلى الله عليه واله وسلم فالفعل المتاخر لا راجح تخصيص لعموم القول واما متاخر مع التراخي فينسخ لما يحي من منع تاخر البيان عن وقت الحاجة ان شاء الله تعالى واما اذا تقدم الفعل فلا تعارض اذ المفروض عدم التكرار فلا حكم للفعل فيما بعد وقته وان جهل التاريخ ففيه الثلاثة الاقوال والمختار القول لئلا يلزم التخصيص او النسخ وكلاهما خلاف الاصل واختار صاحب الفصول القول حيث تناوله بطريق التنصيص والوقف حيث تناوله بطريق الظهور ولم يبين للفرق بينهما وجها الثالث من الاقسام الاربعة وهو حيث دل دليل على التكرار في حقه وعلى تاسي الامة به وهو ثلاثة اصناف ايضا اولها المتاخر من القول والفعل ناسخ للاحوال كان تاخره مع التمكن وهذا في القول الخاص صلى الله عليه واله وسلم اما اذا كان المتاخر الفعل فهو ناسخ للقول حقيقة واما اذا كان المتاخر القول فالنسخ بالحقيقة لدليل التكرار في حقه ونسبته الى الفعل على جهة المجاز واما مع عدم التمكن فلا يقع صلى الله عليه واله وسلم لانه اما ان يتاخر الفعل او يتقدم ان تاخر فهو معصية لمخالفته القول والنسخ حسن بدا وان تقدم كان القول حينئذ عبثا او بدا لا رفعه حكم دليل التكرار خلافا للاشعرية في ذلك كله ولا تعارض بين القول الخاص به صلى الله عليه واله وسلم والفعل المدلول على تاسي الامة به وجهتنا وهو ظاهر كما تحمل المتقدم من القول والفعل ففيه الثلاثة الاقوال التي تقدمت واليه اشار مع بيان المختار منها بقوله بالوقف وذلك للاحتمال ولا وجه للترجيح لان النسخ حاصل على التقديرين وبالنسبة الى القول الخاص بنا امته صلى الله عليه واله وسلم وهو مثله اي مثل الصنف الاول ومشابه له في احكامه الا مع جهل التاريخ فسنذكر حكمه ان شاء الله تعالى وتحقيق المماثلة ان المتاخر من القول او الفعل ناسخ للاخر مع التمكن اما اذا تاخر الفعل فهو مع دليل التاسي ناسخ للقول حقيقة واما اذا تاخر القول فالنسخ بالحقيقة لدليل التاسي ونسبته الى الفعل على جهة المجاز واما مع عدم التمكن فلا يقع لانه ان تاخر الفعل فدليل التاسي عبث او بدا وان تاخر القول فهو ايضا كذلك لانه رفع حكم دليل التاسي والكل غير جائز ولا تعارض بين القول الخاص بالامة والفعل المدلول على تاسي الامة به في حقه صلى الله عليه واله وسلم فان جهل المتقدم فالقول هو المختار لوجوه منها قوله اقوى في الدلالة على تعدي حكمه الينا ولا يحتاج فيها الى غيره بخلاف الفعل فلا يستدل به من دون القول ومنها قوله وعمومه لانه يدل على الموجود والمعدوم والمعقول والمحسوس بخلاف الفعل فانه يختص بالموجود المحسوس فيكون فائدته اقل ومنها قوله والاتفاق على دلالته بخلاف الفعل فان من الناس من يقول ان الافعال لا يستدل بها ولا تكون بيانا والمتفق عليه اولى بالاعتبار ومنها قوله وابطاله الكلية لو عمل بالفعل وذلك لان القول مختص بالامة فلو عمل بالفعل لبطل مقتضاه بالكلية بخلاف العكس لان العمل بالقول يبطل مقتضى الفعل في حق الامة دون النبي صلى الله عليه واله وسلم والجمع بينهما ولو بوجه اولى من ابطال احدهما بالكلية وقيل الفعل اولى في العمل به من القول لان المبين به القول مثل صلوا كما رايتموني اصلي وخذوا عني مناسككم بيانا لاية الصلوة والحج والمبين للشيء اكد في الدلالة من ذلك الشيء كخطوط الهندسة وغيرها فان من رام التعليم واراد المبالغة في ايصال ما يقوله الى فهم المتعلم استعان بالاشارة والتخطيط وتشكيل الاشكال ولولا ان الفعل اقوى دلالة لما كان كذلك ورد بمنع كون المبين للشيء اكد في الدلالة من ذلك الشيء وعليه ما ذكره من انه وجد البيان بالفعل وقد وجد البيان بالقول ايضا ورجح بان البيان بالقول اكثر فان مستند الاحكام الاقوال لا الافعال ولو تعادلا وتساويا يرجح القول بما ذكر من الوجوه الاربعة لسلامتها عن المعارض فان الدليلين من جنس واحد اذا تعارضا فقيام دليل من جنس اخر على وفق احدهما مرجح له وقيل المختار الوقف لان كل واحد منهما يجوز تقدمه فيكون منسوخا وتاخره فيكون ناسخا فينبغي ان يتوقف دفعا للتحكم كما في صورة اختصاص القول به صلى الله عليه واله وسلم والقول بالوقف هنا ضعيف للتعبد بالعمل بالقول او الفعل وفي الوقف هنا ابطال العمل ونفي التعبد بخلاف التوقف في حق الرسول صلى الله عليه واله وسلم لعدم تعبدنا به وبالنسبة الى الكلام في العام له صلى الله عليه واله وسلم ولامته وهو نصا وجهل تاريخ كما مر اي هو كالصنف الغريب وهو حيث كان القول مختصا بالامة في احكام النسخ وجهل التاريخ لا في نفي التعارض وتفصيل ذلك ان المتاخر من القول والفعل ناسخ للاخر مع التمكن الى اخر ما ذكرها هناك سواء تناوله القول بطريق الظهور او التنصيص مطلقا لا يقال اذا تناوله بطريق الظهور فلا راجح فعله صلى الله عليه واله وسلم تخصيص للعموم سواء تقدم او تاخر او تقارن كما يجيء ان شاء الله تعالى في مسئلة بناء العام على الخاص لانه يقال يستلزم ان يكون المتاخر من العام ودليل التاسي عبثا او بدا بلى قد يمكن ذلك في صورة نادرة وهي ان يطول تاخر دليل التاسي عن الفعل والدليل العام فيكون الفعل مخصصا ودليل التاسي ناسخا وان المختار القول مع جهل التاريخ لما تقدم من الوجوه المرجحة لكن تقرير الوجه الرابع ههنا ادق لان العمل بالقول يبطل استمرار حكم الفعل في حقه هنا لا مكان ولكنه لا يبطله بالكلية لانه لا يبطل ما قد وقع من الافعال قبله وبعض المتاخرين ذهب في هذا الطرف الى التوقف في حقه وترجيح القول في حق الامة الثالث من الاقسام الاربعة وهو حيث دل دليل على التكرار في حقه دون وجوب التاسي به ثلاثة اصناف احدها القول الخاص بنا وهو لا تعارض فعله صلى الله عليه واله وسلم لعدم تعلق الفعل بالامة والاخر القول الخاص به صلى الله عليه واله وسلم والعام له ولامته نصا فيه والكلام فيهما كاول اصناف القسم الثالث في جميع الاحكام بقي الكلام في العام له بطريق الظهور وهو حكم دلالته

Copyright ... University

المتأخر ناسخ مع التراخي وان لا تعارض بين القول والفعل في حق الامه لعدم ثبوت حكم
الفعل في حقهم ...
... الرابع من الاقسام
الاربعه وهو حيث دل دليل على تاسي الامه به دون التكرار ولانه اصناف احدها القول خاص
وحكمه كاول اصناف القسم الاول الاخران وهما الخاص بنا والعام والحكم فيهما انه لا تعارض في
حقه القول الخاص بنا الفعل مطلقا سوا تقدم او تاخر وهو ظاهر وكذلك القول العام له
ولامته لا يعارض في حقه الفعل ان تاخر لان الفرض عدم تكرار الفعل وقد وقع منه صلى الله عليه
واله مره وان تقدم فكالاول اي فالكلام فيه في حقه صلى الله عليه واله وسلم كالاول اصناف القسم
الاول في نسخ الفعل له مع التراخي والا امتنع سوا كان نصا فيه اولا لانه لا يكون الفعل مع عدم
التراخي تخصيصا له عن عموم القول اذا كان متناولا له بطريق الظهور لانه تقدم فصار الفعل مع
دليل التاسي عاما معارضا للقول العام ولا يجوز الا بترجيح اللهم الا ان يكون دليل التاسي
متراخيا عن الفعل جاز ان يكون الفعل في حقه تخصيصا ودليل التاسي في حقنا ناسخا وحكم
الخاص بنا والعام في حقنا ان المتاخر من القول والفعل ناسخ للاخر مع التمكن والا امتنع
كما سبق وهذا انما يصح اذا كان المتاخر من قوله او فعله قبل صدور الفعل المطابق للتاسي
منا من الامه وذلك بان يكون الوقت موسعا واما بعده اي بعد الفعل من الامه فالحكم انه لا
تعارض في حقهم سوا تاخر القول او الفعل اذ التقدير عدم دليل التكرر فلا يثبت الفعل على وفق
الدليل الا مره وقد وجد ولا نسخ فان جهل المتاخر فالقول هو المختار من المذاهب الثلاثه
لما تقدم من الوجوه المرجحه له على الفعل

مسئلة في بيان حجيه تقريره صلى الله عليه واله
والخلاف فيها ولنلخص اولا محل النزاع فنقول اذا علم الرسول عليه السلام بفعل صدر عن مكلف
سوا فعله بين يديه اولا ولا يخلو اما ان يكون مما علم انه منكر له وترك انكاره في الحال لعلمه بانه
علم منه ذلك وبان الانكار لا ينفع في الحال اولا فان علم انكاره له وذلك كمضي كافر الى كنيسه
فلا اثر لسكوته ولا دلاله على الجواز اتفاقا وان لم يعلم انكاره له من قبل ولم ينكره مع
وقوعه من المكلف فان لم يكن قادرا على الانكار فلا اثر لسكوته ايضا بالاتفاق وان كان قادرا
على الانكار فلا اثر لسكوته ايضا بالاتفاق وان كان قادرا فانه اي ترك الانكار منه صلى
الله عليه واله وسلم لذلك الفعل يدل على جوازه اي جواز ذلك الفعل من فاعله مطلقا
ومن غيره ايضا اذا ثبت ان حكمه على الواحد حكمه على الجماعه على المختار سوا سبق ذلك الفعل
تحريم له اولا ولكنه ان سبق تحريم له فنسخ اي فالتقرير نسخ لذلك المحرم خصوصا او عموما
وذهب قوم الى ان الحكم المذكور مختص بالفاعل وحده واخرون الى ان تقريره لا يدل على شي من
الجواز والنسخ والحجه لنا على الجواز انه يجب ان يكون كذلك والا لزم ارتكاب محرم من
الرسول صلى الله عليه واله وسلم وهو تقريره على المحرم والتقرير على المحرم محرم واللازم باطل وان
فرض كونه من الصغائر لعصمته صلى الله عليه واله وسلم عما يتعلق بالاحكام من المعاصي مطلقا

سبق هذا اذا لم ينكر ولم يستبشر فان استبشر فاوضح اي فهو اوضح في الدلاله على الجواز
وبها اي بترك الانكار والاستبشار تمسك الشافعي في القيافه اي في اثبات كونها مستند الانساب
وسلوكها حقا في ذلك وهي الاهتدا التي يقال قاف الاثر قيافه اذا اهتدى له والقافه جمع القائف
وهو من يعرف الاثار وجعلها مصدرا كالقيافه غلط مشهور وتمسك الشافعي رضي الله عنه قصه
المجزز المدلجي روي انه مر بزيد بن حارثه واسامه وقد ناما في قطيفه وغطيا روسهما وبدت اقدامهما
فلما راى ذلك قال هذه الاقدام بعضها من بعض فلما ذكرت القصه للنبي صلى الله عليه واله وسلم سر بذلك سرورا
عظيما وسببه ان اسامه كان اسود وزيدا كان ابيض وكان المنافقون يتعرضون للطعن في نسب اسامه
فلما الحقه المجزز المدلجي بزيد سر عليه السلام بذلك ودخل على عائشه واسارير وجهه تبرق من الفرح فقالت
عائشه يا رسول الله انت احق بقول الهذلي: واذا نظرت الى اسرة وجهه برقت كبرق العارض المتهلل
فقال لها الم تري الى مجزز كيف مر على اسامه وزيد وحكى لها القصه ورد على الشافعي بان ترك الانكار
لا نسلم انه لكون الطريق التي استند اليها المدلجي في قوله الحق حقا بل لموافقته الحق في القول
دون الطريق اذ الشرع كان حاكما بالحاق اسامه بزيد وصار كما لو قال فاسق هذه الدار لفلان
يعزوها الى مالكها وصاحب اليد فيها فلو قرر الشارع مثل هذا الرجل على قوله لم يكن حكما باقوال
الفسقه في محل النزاع والاحتياج الى اقامه البينات ولا نسلم ان الاستبشار الحاصل من الرسول صلى
الله عليه واله وسلم حين بلغه قول المدلجي لاجل حقيه طريقه اذ المعلوم انه لالزام الخصم لان رجوع
العرب الى اقوال القافه معلوم لا ينكر فلما اتى المدلجي وهو قايف بما يكذبهم سر بما ساءهم واجيب
عنهما بان ترك انكاره عليه السلام واستبشاره كما يدلان على حقيه المقرر يدلان على حقيه طريق
ثبوته اذ لا يجوز له ترك الانكار على ما طريق ثبوته منكر وان وافق الحق ولا الاستبشار لايهام
جواز طريقه لاستحاله جواز الشي دون طريقه واذا لم ينكر على قول المدلجي بل استبشر به
دل على حقيه طريقته وهو القيافه وقد يجاب بان قول المدلجي قد عرف حقيته المطلوب من غير
طريق التقرير ولم يكن سكوته صلى الله عليه واله وسلم واستبشاره لاثبات حكم حتى يلزم من اثباته ايهام
جواز طريقه بل لالزام منافقي العرب وادحاض مقالتهم وطعنهم في الدين واهله بما لا يسكتهم
سواه ولا يلزم اثباتها اي القيافه لظهور انها ليست طريقا شرعيه ويدل على ذلك انها لو كانت
طريقا لما سكت عنها الرسول صلى الله عليه واله وسلم مع تكرر غمز المنافقين في نسب اسامه وقصدهم
بذلك اذاه صلى الله عليه واله وسلم وتمكنه بها في الحاقه اسامه بزيد ولطلبها اشد الطلب ولما سكت
عنها ولم يطلبها مع الحاجه اليها علم انها ليست طريقا شرعيه فلم يجب انكارها وحكم مجزز في قيافته
كحكم كافر في مضيه الى كنيسه مما علم ان الرسول صلى الله عليه واله وسلم منكر له على الاجمال لما اشتهر
من سعيه في اماته طرق المشركين ونفره عن متابعتهم وعلو شانه عن سلوك طرايقهم وتتبع اثارهم

الفصل الثالث في الاجماع

الاجماع في اللغة العزم ومنه قوله تعالى فاجمعوا امركم وشركاكم اي اعزموا ومنه قوله صلى الله عليه واله وسلم لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل

اى لم يعترض ويقطع بالنيه والاتفاق ايضا وسيه قولهم اجمع القوم على كذا اى اتفقوا عليه وفى
اصطلاح اهل الشرع نوعان الاول اتفاق المجتهدين من امة محمد صلى الله عليه وسلم
فقوله اتفاق المجتهدين يشمل اتفاقهم اعتقادا وقولا وفعلا وسكوتا وتقريرا ويخرج المقلد اذ لا يعتد
على الاصح بمخالفته ولا موافقته وقوله من امة محمد صلى الله عليه وآله وسلم يخرج المجتهدين من ارباب الشرائع
السالفه واما الايمان ففى اشتراطه خلاف يطلع عليه قريبا ان شا الله تعالى وقوله بعده يخرج اتفاقهم فى
عصره لانه ان وافقهم فالحجه قوله او تقريره وان خالفهم فلا اعتبار بقولهم دونه وقوله فى عصر يعنى
اى عصر فيندرج فيه اتفاق مجتهدى كل عصر ولو لم يذكره لاوهم انه لا ينعقد الا باتفاق مجتهدى كل
الاعصار الى يوم القيمه لعموم لفظ المجتهدين ويفهم منه ما هو المختار من عدم اشتراط انقراض
العصر وجواز انعقاده بعد الخلاف كما يجى ان شا الله تعالى وقوله على امر يشمل الدينى كالصلوة والزكوة
والدنيوى كتدبير الجيوش والحروب وامور الرعيه والعقلى الذى لا تتوقف صحته عليه والاول
متفق عليه والاخران مختلف فيهما وسيجى بيان ذلك ان شا الله تعالى والنوع الثانى من نوعى الاجماع هو
الاتفاق من العتره كذلك اى كالنوع الاول فهو اتفاق المجتهدين من عترة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم
بعده فى عصر على امر والمراد بالعتره الذين قولهم حجه على وفاطمه والحسنان فى عصرهم ومن كان
منتسبا الى الحسنين فى كل عصر فان قيل ذكر اهل اللغه ان العتره نسل الرجل ورهطه وعشيرته الادنون
وهو لا يقتضى تخصيصهم بعترة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بمن ذكرتم قلنا سياتى فى الاستدلال على حجية
اجماعهم ما يدل على ان المراد بعترته صلى الله عليه وآله وسلم اهل بيته وان عليا عليه السلام منهم

مسئله

بيان ثبوته والعلم به ونقله وما فيها من الخلاف اما ثبوته فاعلم ان الاصوليين اختلفوا فى
اتفاق المجتهدين على حكم واحد غير معلوم بالضروره فذهب الجمهور الى امكانه والاقلون كالنظام
وبعض الروافض الى امتناعه واليه الاشارة بقوله قيل محال واحتجوا اولا بان اتفاقهم
على حكم فرع تساويهم فى نقل ذلك الحكم اليهم وهو ممتنع لانتشارهم فى مشارق الارض ومغاربها فيمتنع
نقل الحكم اليهم عادة واذا امتنع الاصل امتنع الفرع لان الموقوف على المحال محال ورد ما احتجوا
به بالمنع اى لا نسلم ان الانتشار يمنع النقل عادة انما يمنع ذلك عادة فيمن قعد فى قعر بيته لا يبحث
ولا يطلب وليسوا كذلك لجدهم فى الطلب وقوة بحثهم عن الادله والاحكام وايضا لا نسلم ان
اتفاقهم فى نفس الامر فرع تساويهم فى نقل الحكم اليهم لامكان الاتفاق بدون النقل المذكور نعم
علمنا باتفاقهم فرع النقل المذكور وهو غير النزاع قيل فى الاحتجاج على امتناعه ثانيا بانه لو
وقع لكان عن مستند لما ياتى ان شا الله تعالى وحينئذ مستنده اما قاطع فيجب نقله عادة لان العادة تحيل
عدم نقله لتوفر الدواعى على نقله واستحالة تواطؤ الجمع الكثير على اخفائه فلو كان لنقل ولما لم ينقل علم
انه لم يوجد او ظنى فيمتنع الاجماع عليه لاختلاف القرائح وتباين الانظار كما يستحيل اتفاقهم على
اكل نوع من الطعام معين فى وقت واحد ولا ثالث للقطعى والظنى بالاتفاق ورد بانا نختار كلا
الطرفين ولا نسلم وجوب نقل المستند القاطع عادة اذ قد يستغنى عنه اى بالاجماع عن نقله
لانه اقوى منه لعدم احتماله النسخ بالذات ولارتفاع الخلاف المحوج الى النقل الاول ولا نسلم امتناع الاتفاق

عن الظن عادة اذ قد يكون الظنى جليا فينتفى اختلاف القرائح فيحصل الاتفاق والقياس على اكل الطعام
بعينه فى وقت واحد بعيد لعدم الصارف وبخلاف ما نحن فيه لوجود الصارف وهو الاماره واما
العلم به فالقائلون بامكان انعقاده اختلفوا فى امكان معرفته والاطلاع عليه فاثبته الاكثرون
وقيل بل يمتنع العلم به عادة وهو مروى عن احمد بن حنبل ولهذا نقل عنه انه قال من ادعى وجود
الاجماع فهو كاذب وذلك لانتشارهم فى الاقطار فلا يثبت عن كل واحد من علما الشرق والغرب
انه حكم فى المسئله المعينه بالحكم المعين اوخفا بعضهم بحيث لا يعلم وجوده البته وهذا او ما قبله
معلوم فان من انصف من نفسه جزم بانهم لا يعرفون باعيانهم فكيف بتفاصيل احكامهم او رجوعه اى
رجوع بعضهم عما افتى به قبل قول الاخر فيظن انعقاد الاجماع او نحو ذلك مما يمنع العلم بوقوعه
كانقطاع بعضهم عن الناس بعد العلم بوجوده ولا يعلم له خبر او خموله ولا يعرف كونه مجتهدا مع كونه
فى نفس الامر كذلك او كذبه فيما افتى به لعذر ما او اسير منهما او نحو ذلك ويجوز احدما
ذكرناه يمنع من حصول العلم بانعقاد الاجماع فكيف يتحقق بعضها وليست فى الجواب عادة وهذا
الاحتجاج مشكك لانه مصادم للضروره فانا نعلم قطعا من السلف الاجماع على تقديم الدليل القاطع على
الدليل المظنون وعلى ان المشرك لا يغفر له وقد اجيب عنه بان هذه الاحتمالات منتفيه فى ايام الصحابه
لانهم كانوا قليلين محصورين مجتمعين فى الحجاز ومن خرج منهم بعد فتح البلاد كان معروفا فى موضعه
واما نقله فالقائلون بامكان معرفته اختلفوا فى امكان نقله والاكثرون على جوازه وقيل بل يمتنع
نقله الى من يحتج به عادة اذ الاحاد لا يفيد القطع المطلوب حصوله من الاجماع فيتعين
التواتر اذ لا طريق للنقل غيرهما والتواتر بعيد حصوله لوجوب استوا الطرفين والواسطه
بل العاده تحيل مشاهدة اهل التواتر لكل واحد من المجتهدين شرقا وغربا والسماع منهم والنقل عنهم
الى اهل التواتر هكذا طبقه بعد طبقه الى ان يتصل بنا ورد هو اى هذا الاحتجاج ايضا بالتشكيك
لمصادمته الضروره اذ يعلم قطعا من الصحابه والتابعين بالتواتر الذى لا شبهه فيه الاجماع على
تقديم القاطع على المظنون وعلى ان المشرك لا يغفر له على انه يكتفى فى نقل الاجماع بالاحاد
ولا يشترط التواتر فى نقله على الاصح واشترطه الغزالى وبعض الحنفيه لنا انه كالسنه
ومنها ظنى الدلاله وظنى الدلاله منها المنقول احادا يجب العمل به قطعا فالاجماع القطعى الدلاله
المنقول كذلك اولى فى وجوب العمل به لان الاول ظنى واحتمال الضرر فى مخالفة المقطوع اكثر
من احتماله فى مخالفة المظنون فاذا ثبت وجوب العمل بالمظنون دلالة وسندا فثبوته بالمقطوع
دلالة اولى واما الظنى من الاجماع فكالسنه سوا فالواحد بعد اطلاع الواحد على اجماعهم دون غيره
كالنقل عن احد ولا يبعد ظنا قلنا ممنوع بل وجدان الظن من نقل احاد التابعين لاجماعات الصحابه
واقع قطعا كوجدانه من نقلهم للاخبار

مسئله وهو حجه شرعيه عند اكثر المسلمين خلافا
للنظام وبعض الخوارج والاماميه وان حكى عنهم الوفاق على كونه حجه فليس لكونه اجماعا بل لاشتماله
على قول الامام المعصوم والادله على حجيته كثيره من الكتاب والسنه والمعقول وقد اسقطنا
نصوص الكتاب لما ذكروه من ادلة المعقول لما يرد عليها من الاسئله التى لا تندفع الا بتكلف وذكرنا ما هو

معتمد عليه من الادلة النقلية فمنها هو حجة **لقوله** تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى **ويتبع غير**
سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا وجه الدلالة ان الله تعالى **جمع بين المشاقة** للرسول صلى الله
عليه وآله وسلم **واتباع غير سبيلهم** اي المؤمنين **في الوعيد** حيث قال نوله ما تولى ونصله جهنم فيلزم ان يكون
غير سبيل المؤمنين محرما اذ لا يجمع بين المحرم الذي هو المشاقة في الوعيد اذ لا يحسن الجمع بين حرام وحلال
في وعيد بان تقول مثلا ان زنيت وشربت الماء عاقبتك واذا حرم اتباع غير سبيلهم وجب اتباع سبيلهم لانه لا
واسطة بينهما ويلزم من وجوب اتباع سبيلهم كون الاجماع حجة لان سبيل الشخص هو ما يختاره من القول او
الفعل او الاعتقاد **وفيه** اي هذا الاحتجاج الماخوذ من هذه الاية الكريمة **نظر** لانه معترض عليه بوجوه كثيرة
منها ان الاية تدل على نقيض المطلوب لان مفهومها وجوب اتباع سبيل المؤمنين وسبيلهم التمسك بالدليل لا
بالاجماع فلا يعتبر التمسك بالاجماع ويؤيده ان السبيل في اللغة الطريق واطلاقه على الدليل اولى واقرب من اطلاقه
على الاتفاق لمشاركته الطريق في الايصال ومنها ان منطوق الاية تحريم اتباع غير سبيلهم وهو لا يستلزم
وجوب اتباعهم لثبوت الواسطة وهي ترك الاتباع لسبيلهم ولغير سبيلهم واقوالها قوله **لاحتمال التخصيص** بان يراد
سبيلهم في مطاوعة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وترك مشاقته او في مناصرته او في التأسي به في الاعمال او فيما به
صاروا مؤمنين وهو الايمان بالله ورسوله واذا قام الاحتمال كان غايته الظهور والتمسك بالظاهر انما
يثبت بالاجماع لان غيره من ادلة التمسك لا يخلو عن قدح فلو اثبت حجية الاجماع به لزم الدور وايضا
اثبات الاصل الكلي به دليل ظني لا يجوز ومن الادلة المعتمدة في اثبات حجية الاجماع قوله تعالى وكذلك جعلناكم
امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس وتقريره ان الله سبحانه عدل هذه الامة لانه تعالى جعلهم وسطا
وقد قال الجوهري الوسط من كل شيء اعدله ولانه تعالى علل ذلك بكونهم شهداء والشاهد لا بد ان يكون عدلا
وهذا التعديل للامة وان لزم منه تعديل كل فرد منها لكون نفيه عن واحد مستلزما لنفيه عن الكل
فمن نعلم بالضرورة خلافه فتعين تعديلهم فيما يجمعون عليه وحينئذ يجب عصمتهم عن الخطأ قولا وفعلا
واعترض بان العدالة فعل العبد لانها عبارة عن اداء الواجبات واجتناب المقبحات والوسط فعل الله
لقوله جعلناكم امة وسطا فيكون الوسط غير العدالة لان المعدل لا يجعل الرجل عدلا بل يخبر عن
عدالته ولو سلم فالمراد تعديلهم ليشهدوا على الناس يوم القيامة بان الانبياء بلغوهم الرسالة كما ذكره
اكثر المفسرين وعدالة الشهود انما تعتبر وقت اداء الشهادة لا قبلها فيكون الامة عدولا في الآخرة لا
في الدنيا ولو سلم فالخطاب في جعلناكم للموجودين عند نزول الاية لان خطاب من لم يوجد محال فالاية
تدل على ان اجماعهم او لكنا لا نعلم بقاء جميعهم باعيانهم الى ما بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم
فلا يثبت حجية الاجماع سلمنا لكن المراد بالعدالة اجتناب الكبائر فقط فيحصل ان المذكور اجمعوا على
خطأ لكنه من الصغائر فلا يقدح ذلك في عدالتهم سلمنا ان كل ما اجمعوا عليه حق لكن لا دلالة في الاية على
وجوب الاتباع والمعتمد لا يلزم ان يتبع كل ما كان حقا في نفسه بدليل ان المجتهد لا يتبع مجتهدا آخر وان
قلنا ان كل مجتهد مصيب **ومن الادلة** على كون الاجماع حجة وهو الدليل المعول عليه ما تواتر معنى عن
الرسول صلى الله عليه وسلم وحصل العلم به من عصمة جماعة هذه الامة عن الخطأ وان الحق لا يخرج عنها الى يوم القيامة
فمن ذلك قوله عليه السلام **لن تجتمع امتي** على الضلالة ابدا فعليكم بالجماعة فان يد الله مع الجماعة اخرجه
الطبراني في الكبير عن ابن عمر وقوله صلى الله عليه وآله وسلم **لن تزال** طائفة من امتي على الحق ظاهرين على الحق
لا يضرهم من خذلهم ومن فارقهم حتى يأتي امر الله رواه الروياني وابن عساكر عن عمران بن حصين وقوله صلى الله عليه وسلم
يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتاويل الجاهلين
رواه زيد بن علي في مجموعه عن آبائه عن علي عليه السلام عنه صلى الله عليه وآله وسلم وقوله صلى الله عليه وآله وسلم **من
فارق الجماعة** شبرا فقد خلع ربقة الاسلام من عنقه اخرجه احمد بن حنبل وابو داود والحاكم في مستدركه
عن ابي ذر **ونحوه** اي نحو ما ذكرناه من الاحاديث النبوية فمن ذلك ما اخرجه ابو داود عن ابي مالك
الاشعري عنه صلى الله عليه وسلم انه قال ان الله تعالى اجاركم من ثلاث خلال ان لا يدعو عليكم نبيكم فتهلكوا جميعا
وان لا يظهر اهل الباطل على اهل الحق وان لا تجتمعوا على ضلالة وابن ابي عاصم عن انس انه صلى الله عليه وآله وسلم
قال ان الله قد اجار امتي ان تجتمع على ضلالة والترمذي عن ابن عمر رضي الله عنهما عنه صلى الله عليه وآله وسلم
انه قال لا تجتمع امتي على ضلالة ويد الله تعالى على الجماعة من شذ شذ الى النار وابن ماجه عن ابي
هريرة انه صلى الله عليه وآله وسلم قال لا تزال طائفة من امتي قوامة على امر الله لا يضرها من خالفها والحاكم
في مستدركه عن عمر انه صلى الله عليه وعلى آله وسلم قال لا تزال طائفة من امتي ظاهرين على الحق حتى تقوم الساعة
واخرج ايضا عن عمر انه صلى الله عليه وآله وسلم قال لا يزال هذا الدين قائما يقاتل عليه عصابة من المسلمين
حتى تقوم الساعة والبخاري ومسلم عن المغيرة انه صلى الله عليه وآله وسلم قال لا يزال طائفة من امتي ظاهرين
حتى يأتيهم امر الله وهم ظاهرون ومسلم والترمذي وابن ماجه عن ثوبان عنه صلى الله عليه وآله وسلم
انه قال لا يزال طائفة من امتي ظاهرين على الحق لا يضرهم من خذلهم حتى يأتي امر الله وهم كذلك
ومسلم عن عقبة بن عامر انه صلى الله عليه وآله وسلم قال لا تزال عصابة من امتي يقاتلون على امر الله
قاهرين لعدوهم لا يضرهم من خالفهم حتى تأتيهم الساعة وهم على ذلك واحمد في مسنده وابو داود والحاكم
في مستدركه عن عمران بن حصين انه صلى الله عليه وآله وسلم قال لا يزال طائفة من امتي يقاتلون على الحق ظاهرين على
من ناواهم حتى يقاتل آخرهم الدجال وابن جرير عن ابي هريرة انه صلى الله عليه وآله وسلم انه قال لا يزال
لهذا الامر عصابة على الحق لا يضرهم من خالفهم حتى يأتيهم امر الله وهم على ذلك ومسلم عن جابر بن سمرة
عنه صلى الله عليه وآله وسلم انه قال لن يبرح هذا الدين قائما يقاتل عنه عصابة من المسلمين حتى تقوم الساعة
وابن عساكر عن جابر وابن قانع وابن عساكر وابن حبان عن قتادة عن انس انه صلى الله عليه وآله وسلم قال لا
يزال طائفة من امتي يقاتلون على الحق ظاهرين الى يوم القيامة وابو داود الطيالسي وعبد بن حميد عن
زيد بن ارقم عنه صلى الله عليه وآله وسلم انه قال لا تزال طائفة من امتي يقاتلون على الحق حتى يأتي امر الله
واحمد بن حنبل عن زيد بن ارقم عنه صلى الله عليه وآله وسلم انه قال لا يزال طائفة من امتي على الحق ظاهرين
الى يوم القيامة وابو داود الطيالسي وعبد بن حميد عن زيد بن ارقم عنه صلى الله عليه وآله وسلم انه قال
لا تزال طائفة من امتي يقاتلون على الحق حتى يأتي امر الله واحمد بن حنبل عن زيد بن ارقم عنه صلى الله
عليه وآله وسلم انه قال لا تزال طائفة من امتي على الحق ظاهرين وابو داود الطيالسي والحاكم عن عمر عنه
صلى الله عليه وآله وسلم انه قال لا تزال طائفة من امتي على الحق منصورين حتى يأتي امر الله والطبراني
في الكبير عن جابر بن سمرة عنه صلى الله عليه وآله وسلم انه قال لا يبرح هذا الدين قائما يقاتل عليه عصابة

Copyright ... University

معتبر عليه من الادلة النقلية فمنها هو حجة قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير
سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا وجه الدلالة ان الله تعالى جمع بين المشاقة للرسول صلى الله
عليه وآله وسلم واتباع غير سبيلهم اي المومنين في الوعيد حيث قال نوله ما تولى ونصله جهنم فيلزم ان يكون
غير سبيل المومنين محرما والا لم يجمع بينه وبين المحرم الذي هو المشاقة في الوعيد اذ لا يحسن الجمع بين حرام وحلال
في وعيد بان تقول مثلا ان زنيت وشربت الماء عاقبتك واذا حرم اتباع غير سبيلهم وجب اتباع سبيلهم لانه لا

الطبراني في الكبير عن ابن عمر وقوله صلى الله عليه وآله وسلم لن تزال طائفة من امتي على الحق ظاهرين على الحق
لا يضرهم من خذلهم ولا من فارقهم حتى ياتي امر الله رواه الروياني وابن عساكر عن عمران بن حصين وقوله صلى الله عليه وآله وسلم
يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتاويل الجاهلين
رواه زيد بن علي في مجموعه عن ابائه عن علي عليه السلام عنه صلى الله عليه وآله وسلم وقوله صلى الله عليه وآله وسلم من
فارق الجماعة شبرا فقد خلع ربقة الاسلام من عنقه اخرجه احمد بن حنبل وابو داود والحاكم في مستدركه

حقيقة الفحوى هو مفهوم الموافقة اي المفهوم
الموافق حكمه لحكم المنطوق وفحوى الكلام في الاصل معناه
ومذهبه كما في القاموس ... التنبيه في البيان

حقيقة البحث هو اطلاق اسم اللازم وارادة الملزوم
وذلك لان البحث اثبات المحمولات للموضوعات
او نفيها عنها وهذا يستلزم النظر وهو توجيه العقل
باحوال المنظور فيه اما ان اريد البحث عنها لتش التامل
في احواله كان مقصدا هو النظر حينئذ

Copyright © King Saud University

الطبراني في الكبير عن ابن عمر وقوله صلى الله عليه وآله وسلم لن تزال طائفة من امتي على الحق ظاهرين على الحق لا يضرهم من خذلهم وفارقهم حتى يأتي امر الله رواه الرُّوياني وابن عساكر عن عمران بن حصين وقوله صلى الله عليه وآله وسلم يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتاويل الجاهلين رواه زيد بن علي في مجموعه عن ابائه عن علي عليه السلام عنه صلى الله عليه وآله وسلم وقوله صلى الله عليه وآله وسلم من فارق الجماعة شبرا فقد خلع ربقة الاسلام من عنقه اخرجه احمد بن حنبل وابو داود والحاكم في مستدركه

مسألة الدال على كبر المعصية لمخالفة ذلك السبيل هو كونهم اجمعوا على معناه ولولا ذلك لم يقطع بالكبر لان بعض السبيل يستوي بعضها والاخر بعض لا يسمى الكبر اما عند المعتزلة فظاهر ... الاجماع ولكن ذلك السبيل هو الحق وما عداه باطل فقطع به

... معصوم عليه من الادلة القطعية فهذا هو حجة لقوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا وجه الدلالة ان الله تعالى جمع بين المشاقة للرسول صلى الله عليه وآله وسلم واتباع غير سبيلهم اي المؤمنين في الوعيد حيث قال نوله ما تولى ونصله جهنم فيلزم ان يكون عن سبيل المؤمنين محرما والا لم يجمع بينه وبين المحرم الذي هو المشاقة في الوعيد اذ لا يحسن الجمع بين حرام وحلال في وعيد بان تقول مثلا ان زنيت وشربت الماء عاقبتك واذا حرم اتباع غير سبيلهم وجب اتباع سبيلهم لانه لا

حقيقة الاستعارة الفعل اذا احد في المشبه واداة التشبيه وقيمة قرينة على المراد صار استعارة بالفعل

من المسلمين حتى تقوم الساعة واخرج ايضا عن معويه عن يزيد بن ارقم لا تزال طائفة من امتي يقاتلون على الحق
حتى يأتيهم الامر والبخاري ومسلم واحمد عن معويه عنه صلى الله عليه وآله انه قال لا تزال طائفة من امتي قائمة
بامر الله لا يضرهم من خذلهم ولا من خالفهم حتى يأتي امر الله وهم ظاهرون على الناس ومسلم واحمد عن جابر
عنه صلى الله عليه وآله انه قال لا تزال طائفة من امتي يقاتلون على الحق ظاهرين الى يوم القيمة فينزل عيسى بن مريم
فيقول اميرهم صل بنا فيقول لا ان بعضكم على بعض امير تكرمة الله هذه الامة والترمذي عن ابن عباس عنه صلى الله
عليه وآله انه قال يد الله على الجماعة وعن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال اثنان خير من واحد
وثلاثة خير من اثنين واربعة خير من ثلاثة فعليكم بالجماعة فان يد الله على الجماعة ولن يجمع الله عز وجل
امتي الا على هدى واخرج احمد عن رجل عنه صلى الله عليه وآله انه قال ايها الناس عليكم بالجماعة واياكم
والفرقة واخرج الحاكم في مستدركه وابن جرير عن ابن عمر والحاكم ايضا عن ابن عباس عنه صلى الله عليه وآله انه
قال لا يجمع الله عز وجل امتي على ضلالة ابدا اتبعوا السواد الاعظم يد الله على الجماعة من شذ شذ في
النار واخرج الطبراني في الكبير عن عرفجة عنه صلى الله عليه وآله انه قال يد الله على الجماعة والشيطان
مع من خالف الجماعة يركض واخرج الطبراني في الكبير عن ابن عباس عنه صلى الله عليه وآله انه قال من فارق
المسلمين قيد شبر فقد خلع ربقة الاسلام من عنقه ومن مات وليس عليه امام فميتته ميتة جاهلية ومن
مات تحت راية عمية يدعو الى عصبية او ينصر عصبية فقتلة جاهلية واخرج الحاكم في مستدركه عن ابن عمر
عنه صلى الله عليه وآله انه قال من فارق الجماعة شبرا دخل النار والنسائي عن حذيفة عنه صلى الله
عليه وآله انه قال من فارق الجماعة شبرا فارق الاسلام والنسائي وابن حبان في صحيحه عنه صلى الله
عليه وآله قال ستكون بعدي هنات وهنات فمن رأيتموه فارق الجماعة او يريد ان يفرق امر
امة محمد كائنا من كان فاقتلوه فان يد الله على الجماعة وان الشيطان مع من فارق الجماعة يركض
وغير ذلك مما بلغ في الكثرة مبلغا عظيما احتج المخالفون بوجوه قالوا اولا قال الله تعالى ونزلنا عليك
الكتاب تبيانا لكل شيء فلا يرجع في بيان الاحكام الا اليه والاجماع غيره وقالوا ثانيا قال الله تعالى
فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول فلا مرد الا الكتاب والسنة الجواب عن الاول
نعلم ان المراد ما ذكروه لان كون القرآن تبيانا لكل شيء لا ينافي كون غيره تبيانا لبعض الاشياء او كلها
والا لزم ان لا تكون السنة دليلا بعين ما ذكروا والحكم لا يقول به واعترض بان تبيان المبين محال
فيحصل التنافي واجيب بان كل واحد يكون تبيانا على سبيل البدل فلا يلزم تبيان المبين ولا
امتنع العمل بالسنة والجواب ان الادلة الشرعية كلها معرفات مبينات للاحكام الشرعية ولا امتناع
في اجتماع المعرفات والمبينات على مبين واحد وانما الممتنع اجتماع العلل المؤثرة الحقيقية المستقلة على
معلول واحد بالشخص وعن الثاني بان الرد الى الاجماع رد الى الكتاب والسنة لوجوب كون الاجماع
مردودا اليهما لكونها سندا فيها اصلان له وبان الآية دلت على عدم حجية الاجماع في الحكم المتنازع فيه
ولا نزاع فيما اجمع عليه ولو سلم ما ذكروه في الآيتين كان عامة الظهور والظاهر لا يقاوم القاطع

مسئلة في ذكر الخلاف في اجماع العترة وادلة الفريقين فقالت الزيدية وابو علي وابو هاشم وابو عبد الله
البصري وغيرهم ورواية عن القاضي عبد الجبار واجماع العترة حجة والاكثرون على انه ليس بحجة والاول

هو الاول لما عليه من الادلة من الكتاب والسنة المتواترة اما الكتاب فقوله تعالى قوله تعالى انما يريد الله
ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا وجه الدلالة انه تعالى اخبر مؤكدا بالحصر بارادته
اذهاب الرجس عن اهل البيت وتطهيرهم تطهيرا تاما وما يريده الله تعالى من فعاله واقع قطعا فثبت ذهاب
الرجس عنهم وطهارتهم عنه الطهارة التامة والرجس المطهر عنه ليس الا ما تستخبث من الاقوال
والافعال ويستحق عليه الذم والعقاب لان معناه الحقيقي لا يخلو عنه احد منهم وليس المراد ذهابه
عن كل فرد ولان المعلوم خلافه فوجب ان المقصود ذهابه عن جماعتهم وهو المطلوب وليس المراد باهل
البيت ازواجه صلى الله عليه وآله فقد تبين المراد به في احاديث كثيرة بالغة حد التواتر على ان الاهل اذا
اضيف الى البيت لم يتبادر منه الازواج فان قيل قد جاء في بعض الاحاديث ما يقتضي دخول نسائه
في اهل بيته مثل قوله جوابا لام سلمة في قولها اما انا من اهل البيت قال بلى ان شاء الله وقوله بلى فادخلي في الكساء
قالت فدخلت في الكساء بعد ما قضى دعاءه لابن عمه ولابنته ولابنيه قلنا روايات دفعها عن الدخول
معهم بقوله في رواية انك على خير وفي رواية انك الى خير وفي رواية انت على مكانك وانت على خير
وفي رواية انك الى خير انت من ازواج النبي وفي رواية مكانك فانك على خير وغير ذلك اكثر ولو سلم
التساوي وجب الجمع بين الدليلين وقولها بعد ما قضى دعاءه صريح في خروجها عن قوله صلى الله عليه وآله
اللهم هؤلاء اهل بيتي الآخر على اختلاف الروايات وبه يحصل الجمع ويؤيد ذلك ان سؤالها قولها
وانا معهم وتحتم لم يقع الا بعد تقضي الدعاء في جميع الاخبار فلا تعارض لان دفعها لكونها ليست من
اهل البيت وادخالها تعديبا لهم لا يقتضي ولو سلم انها من اهل البيت فخروجها عن الدعاء بذهاب الرجس
والطهارة كاف في حجية اجماع من عداها لا يقال اختلاف روايات الخبر يقتضي سقوطه لانا نقول
يبعد عادة ان يتوارد العدد البالغ حد التواتر من الصحابة والتابعين ومن بعدهم من حفاظ
المحدثين خبرا ساقط المعنى فيجب حملهم على السلامة والله تعالى كما قال الشيخ محب الدين الطبري انه حكى
في ذخائر العقبى الظاهر ان هذا الفعل تكرر منه صلى الله عليه وآله في بيت ام سلمة يدل عليه اختلاف
هيئة اجتماعهم وما جللهم به ودعائه لهم وجواب ام سلمة ويحقق ما قاله في ذخائر العقبى رواية عن
عائشة وزينب فان قيل اذا لم يرد به نساء النبي صلى الله عليه وآله ولا دخلن في المراد كان المعنى
العلوم وانتين الزكوة واطعن الله ورسوله فان العترة اجماعهم حجة وهو غير ملائم لا يقع مثله في
القرآن قلنا لا يلزم التنافر من عدم دخولهن اذ لا شك في حسن تخصيصهن بالذكر ومميزهن بخطابهن
بما وقع فيهن وتعليل ذلك باتصالهن برسول الله صلى الله عليه وآله وباولاده الذين طهرهم الله
واذهب عنهم الرجس يوضح ما ذكرناه ان اكثر الرواة والمفسرين على ان الآية لم تنزل في نساء النبي صلى الله
عليه وآله ولم يردن بها ولو كان متنافرا لما اطبقوا عليه فمن ذلك ما رواه ابو طالب عليه السلام في
اماليه بالاسناد الى ام سلمة ان النبي صلى الله عليه وآله اخذ ثوبا فجلله على علي وفاطمة والحسن والحسين
عليهم السلام ثم قرا هذه الآية انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا فجئت
لادخل معهم فقال مكانك انك على خير وفي كتاب المحيط بالامامة للشيخ الامام ابي الحسن علي بن الحسين
ابن محمد بالاسناد الى ابي سعيد الخدري قال نزلت هذه الآية انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت

وطهركم تطهيرا في بيت النبي صلى الله عليه وآله وسلم وعلي وفاطمة والحسن والحسين فجللهم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
بكساء وقال اللهم هؤلاء أهل بيتي فأذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا قال وأم سلمة على باب البيت فقالت يا رسول
الله وأنا قال انت الى خير وفيه بالاسناد الى عمرة بنت أفعى قالت سمعت أم سلمة أم المؤمنين رضي الله عنها تقول
نزلت هذه الآية في بيتي إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا قالت وفي البيت سبعة
جبريل وميكائيل عليهما السلام ورسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وعلي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام وأنا على باب
البيت قالت فقلت يا رسول الله ألست من أهل البيت قال إنك على خير إنك من أزواج النبي صلى الله عليه وآله وسلم
وأخرج مسلم عن عائشة قالت خرج رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وعليه مرط مرحل أسود فجاء الحسن فأدخله
ثم جاء الحسين فأدخله ثم جاءت فاطمة فأدخلها ثم جاء علي فأدخله ثم قال إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل
البيت ويطهركم تطهيرا وأخرج الترمذي عن أم سلمة رضي الله عنها قالت نزلت هذه الآية وأنا جالسة على
باب بيتي إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا وفي البيت رسول الله صلى الله عليه وآله
وعلي وفاطمة والحسن والحسين فجللهم بكساء وقال اللهم إن هؤلاء أهل بيتي فأذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا
فقلت يا رسول الله ألست من أهل البيت فقال إنك إلى خير وإنك من أزواج رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وأخرج
أيضا عن أنس قال كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حين نزلت هذه الآية إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل
البيت ويطهركم تطهيرا وفي كتاب شواهد التنزيل للحاكم الإمام أبي القاسم الحسكاني المحدث النيسابوري
رحمه الله باسناده الى أنس بن مالك رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كان يمر بباب فاطمة ستة أشهر
إذا خرج الى صلاة الفجر يقول الصلاة يا أهل البيت إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا
أخرجه عن أنس من سبع طرق وعن أبي سعيد الخدري وعن أبي الحمراء خادم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
من طرق عديدة بالمعنى وأكثر اللفظ ولم يخالف في بعضها إلا في عدد الأشهر وفيه بالاسناد من طريقين
الى البراء بن عازب قال جاء علي وفاطمة والحسن والحسين الى باب النبي فخرج النبي صلى الله عليه وآله وسلم فقال
بردائه وطرحه عليهم وقال اللهم هؤلاء عترتي وفيه بالاسناد الى جابر بن عبد الله الانصاري أن رسول
الله صلى الله عليه وآله وسلم دعا عليا وابنيه وفاطمة فألبسهم من ثوبه ثم قال اللهم هؤلاء أهلي هؤلاء أهلي وفيه
بالاسناد عن جابر أيضا قال نزلت هذه الآية على النبي صلى الله عليه وآله وسلم وليس في البيت إلا فاطمة والحسن
والحسين وعلي إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا فقال النبي صلى الله عليه وآله
اللهم هؤلاء أهلي وفيه بالاسناد الى الحسن السبط عليه السلام قال لما نزلت آية التطهير جمعنا رسول الله
صلى الله عليه وآله وسلم في كساء لأم سلمة خيبري ثم قال اللهم هؤلاء أهل بيتي وعترتي فأذهب عنهم الرجس وطهرهم
تطهيرا وفيه بالاسناد الى حصين بن أبي جميلة قال لما أخرج الحسن بن علي عليهما السلام بالناس وهو بالمدائن
وطعن بخنجر في فخذه فمرض شهرين ثم خرج فحمد الله وأثنى عليه ثم قال يا أهل العراق اتقوا الله فينا فإنا أمراؤكم
وضيفانكم وأهل البيت الذي سمى الله في كتابه إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم
تطهيرا وفيه بالاسناد من ثلاث طرق الى هلال بن يساف قال سمعت الحسن بن علي وهو يخطب الناس بالكوفة
الكوفة اتقوا الله عز وجل فينا فإنا أمراؤكم وإنا ضيفانكم ونحن أهل البيت الذي قال الله عز وجل إنما يريد
الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا وفي بعضها زيادة قال فما رأيت الناس باكيا من يومئذ

وفيه بالاسناد الى سعد بن أبي وقاص أنه قال لمعاوية بالمدينة لقد شهدت من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
في علي ثلاثا لأن يكون لي واحدة منها أحب الي من حمر النعم شهدته وقد أخذ بيد ابنيه الحسن والحسين
وفاطمة وقد جاءه الوحي من الله عز وجل وهو يقول اللهم هؤلاء أهل بيتي فأذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا
وفيه بالاسناد الى سعد أيضا قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لعلي ثلاثا لأن يكون لي واحدة منهن أحب
الي من حمر النعم نزل على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الوحي فأدخل عليا وفاطمة وابنيهما تحت ثوبه ثم قال
اللهم هؤلاء أهلي وأهل بيتي وساق الحديث بطوله اختصرته وفيه بالاسناد من طريقين الى سعد أيضا قال
مر به معاوية فقال ما يمنعك أن تسب أبا تراب فقال سعد ما ذكرت ثلاثا قالهن له رسول الله صلى الله
عليه وآله وسلم فلا أسبه لأن يكون لي واحدة منهن أحب الي من حمر النعم سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
يقول له وخلفه في بعض مغازيه فقال علي يا رسول الله أتخلفني مع النساء والصبيان قال رسول الله صلى
الله عليه وآله وسلم أما ترضى أن تكون مني بمنزلة هرون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي وسمعته يقول لأعطين
الراية غدا رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله فتطاول لها الناس فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
ادعوا عليا فأتي به وهو أرمد فبصق في عينيه ودفع إليه الراية ففتح الله عليه ولما نزلت هذه
الآية إنما يريد الله الآية دعا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عليا وفاطمة وحسنا
وحسينا وقال اللهم هؤلاء أهلي وفي رواية أهل بيتي ورواه مسلم بن الحجاج في مسنده الصحيح هكذا
بطوله ورواه الترمذي في جامعه وقال هذا حديث حسن غريب صحيح من هذا الوجه وفيه بالاسناد
من طرق كثيرة الى أبي سعيد الخدري في قول الله عز وجل إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت
ويطهركم تطهيرا قال جمع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عليا وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام
ثم أدار عليهم الكساء فقال هؤلاء أهل بيتي اللهم أذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا وفي أحدها زيادة
وأم سلمة على الباب فقالت يا رسول الله ألست منهم قال إنك لعلى خير أو الى خير وفيه باسناده الى من سأل
عطية عن هذه الآية إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا قال أخبرك عنها بعلم
حدثني أبو سعيد الخدري أنها نزلت في رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وفي الحسن والحسين وفي فاطمة وعلي
قال اللهم هؤلاء أهل بيتي فأذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا فكانت أم سلمة بالباب فقالت وأنا فقال رسول
الله صلى الله عليه وآله وسلم إنك بخير والى خير وفيه بالاسناد من طريقين الى عطية عن أبي سعيد أيضا في هذه الآية
إنما يريد الله الآية قال نزلت في النبي رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وعلي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام
وفيه بالاسناد الى عطية قال سألت أبا سعيد الخدري عن إنما يريد الله الآية فعد النبي صلى الله عليه وآله وسلم
وعليا وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام وفيه بالاسناد من طريقين الى أبي سعيد قال جاء رسول الله صلى
الله عليه وآله وسلم أربعين صباحا الى باب علي بعدما دخل بفاطمة فقال السلام عليكم أهل البيت ورحمة الله وبركاته
الصلاة يرحمكم الله إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا وفي أحدهما زيادة أنا حرب
لمن حاربكم سلم لمن سالمكم وفيه عن أبي سعيد قال لما نزلت هذه الآية وأمر أهلك بالصلاة كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم
يجيء الى باب علي صلاة الغداة ثمانية أشهر يقول الصلاة رحمكم الله إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت
ويطهركم تطهيرا وفيه عن أبي سعيد عن نبي الله صلى الله عليه وآله وسلم قال نزلت هذه الآية وأمر أهلك بالصلاة قال كان

Copyright ... University

حتى الباب على تسعة اشهر كل صلوة غداة ويقول الصلوة يرحمكم الله انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل
البيت ويطهركم تطهيرا وفيه بالاسناد الى ابن عباس رضي الله عنه قال دعا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الحسن
والحسين وعليا وفاطمة ومد عليهم ثوبا ثم قال اللهم هولاء اهل بيتي وخاصتي فاذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا
وفيه بالاسناد الى ابن عباس ايضا قال انما يريد الله نزلت في رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وعلي وفاطمة والحسن
والحسين والرجس الشك وفيه بالاسناد الى علي بن ابي طالب عليه السلام قال جمعنا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
في بيت ام سلمة انا وفاطمة وحسنا وحسينا ثم دخل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في كساء له وادخلنا معه ثم
ضمنا ثم قال اللهم هولاء اهل بيتي فاذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا فقالت ام سلمة يا رسول الله فانا فدنت منهم فقال
انت ممن انت منه وانت على خير لعادها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ثلاثا يصنع ذلك وفيه بالاسناد الى
عبد الله بن جعفر الطيار قال لما نظر النبي صلى الله عليه وآله وسلم الى جبريل هابطا من السما قال من يدعو لي من يدعو لي
فقالت زينب انا يا رسول الله قال ادعي لي عليا وفاطمة وحسنا وحسينا فجعل حسنا عن يمينه وحسينا عن
يساره وعليا وفاطمة تجاهه ثم غشاهم بكساء خيبري ثم قال اللهم ان لكل نبي اهلا وان هولاء اهلي فانزل الله عز
انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا فقالت زينب يا رسول الله الا ادخل معكم
قال مكانك فانك على خير ان شاء الله تعالى اخرجه عنه من ثلاث طرق بالمعنى واكثر اللفظ وفيه بالاسناد
الى عائشة ام المومنين قالت خرج النبي صلى الله عليه وآله وسلم غداة وعليه مرط مرحل من شعر اسود فجاء الحسن
ابن علي فادخله ثم جاء الحسين فادخله ثم جاءت فاطمة فادخلها ثم جاء علي فادخله ثم قال انما يريد الله ليذهب
عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا اخرجه عنها من ست طرق بالمعنى واكثر اللفظ وفيه بالاسناد
الى جميع بن عمير قال انطلقت مع امي الى عائشة فسالتها امي عن علي فقالت ما ظنك برجل كانت فاطمة تحته
والحسن والحسين ابنيه ولقد رايت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم التف عليهم بثوبه ثم قال اللهم هولا
اهل بيتي اذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا فقلت يا رسول الله الست من اهلك قال انك على خير ولم
يدخلني معهم اخرجه من ثلاث طرق بالمعنى واكثر اللفظ وفيه بالاسناد الى واثلة بن الاسقع قال
اتيت فاطمة اسالها عن علي فقالت توجه الى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فجلست انتظر حتى جاء
رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ومعه علي وحسن وحسين آخذ كل واحد منهما بيده حتى دخل فادنى عليا
وفاطمة فاجلسهما بين يديه واجلس حسنا وحسينا كل واحد منهما على فخذه ثم لف عليهم ثوبه او قال
كساء ثم تلا هذه الاية انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا ثم قال اللهم هولاء اهل بيتي
واهل بيتي احق اخرجه من ثلاث طرق في احدها احمد بن حنبل واللفظ له والمعنى واحد ورواه ابو بكر
ابن ابي شيبة عن الاوزاعي وفيه بالاسناد الى واثلة بن الاسقع مثله وفيه زيادة قلنا لواثلة ما الرجس
قال الشك في دين الله وفيه بالاسناد من طريقين الى فاطمة الزهرا انها اتت النبي صلى الله عليه وآله وسلم
فبسط لها ثوبا واجلسها عليه ثم جاء ابنها حسن فاجلسه معها ثم جاء حسين فاجلسه معهما ثم جاء علي
معهم ثم ضم عليهم الثوب ثم قال اللهم هولاء مني وانا منهم اللهم ارض عنهم كما انا راض وفيه بالاسناد الى
ام سلمة من فوق عشر طرق ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم جلل على علي وفاطمة وحسن وحسين كساء
ثم قال اللهم هولاء اهل بيتي وخاصتي اللهم اذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا فقالت ام سلمة يا رسول الله

وانا منهم قال انك الى خير وقد اخرجه ابو عيسى الترمذي في جامعه وقال هذا حديث صحيح وهو احسن
شي روي في هذا الباب وفيه بالاسناد اليها رضي الله عنها قالت في بيتي نزلت انما يريد الله ليذهب عنكم
الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا وفي البيت سبعة جبريل وميكائيل ومحمد وعلي وفاطمة وحسن وحسين وجبريل
يملي على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ورسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يملي على علي عليهم السلام وفيه بالاسناد اليها
ايضا قالت انزل الله انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا وما في البيت الا جبريل
ورسول الله وعلي وفاطمة والحسن والحسين وانا فقلت يا رسول الله انا من اهل البيت فقال رسول الله صلى
الله عليه وآله وسلم انت من صالحي نسائي فلو كان قال نعم كان احب الي مما تطلع عليه الشمس وتغرب وروى حديث
الكسا الامام الحاكم ابو سعيد المحسن بن كرامة الجشمي في كتابه تنبيه الغافلين عن ابي سعيد الخدري
وام سلمة وعائشة وفي اكثرها قوله صلى الله عليه وآله وسلم لام سلمة جوابا عن قولها وانا من اهل البيت انك على
خير وفي بعضها انك من ازواج النبي صلى الله عليه وآله وسلم وما قال انك من اهل البيت ورواه في كتاب
درر السمطين للزرندي الشافعي عن ابي سعيد الخدري وام سلمة وابي الحمرا خادم رسول الله صلى الله
عليه وآله وسلم بطرق متعدده ان هذه الاية نزلت في الخمسة ومثله في كتاب اسباب نزول القران للواحدي
عن ابي سعيد وام سلمة وفي مجمع الزوايد للهيثمي الشافعي مثله وقال رواه الطبراني وروى في الشفا
القاضي عياض نحوه وفي ذخائر العقبى كذلك بطرق متعدده وفيه قالت ام سلمة وانا معهم يا رسول
الله قال انك على مكانك وانت على خير اخرجه الترمذي على اختلاف الروايات وفي رواية انت الى خير انت
من ازواج النبي صلى الله عليه وآله وسلم عن عمر بن ابي سلمة ربيب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وام سلمة وواثلة
ابن الاسقع وعائشة وابي سعيد الخدري اخرج الترمذي حديث عمر بن ابي سلمة وقال حديث غريب
وحديث ام سلمة حسن صحيح واخرجه ايضا الدولابي وحديث واثلة احمد وابو حاتم وحديث عائشة
مسلم وحديث ابي سعيد الخدري احمد في المناقب والطبراني وفي كتاب المصابيح لابي محمد الحسين بن
مسعود البغوي من الصحاح عن سعد وعائشة مثله ولو استقصينا ما في هذا المعنى من الاحاديث
النبوية لخرجنا عن المقصود وفي ما ذكرناه ارشاد الى ما اغفلناه فان قيل التنصيص على علي وفاطمة
والحسن والحسين يخرج من يوجد من اولاد الحسنين قلنا ليس المراد من التنصيص الا اخراج من
يتوهم دخوله في اهل البيت من الازواج والاقارب وتخصيصهم ببيان كونهم اهل البيت لانه لم يوجد
من اهل البيت وقت نزول الاية غيرهم والا فشمول اهل البيت لمن سيوجد كشمول الامة ويوضح
ذلك قوله صلى الله عليه وآله وسلم اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي اهل بيتي وانهما لن يفترقا حتى
يردا علي الحوض وقد روي عن زين العابدين علي بن الحسين عليه السلام انه قال لرجل من اهل الشام
اما قرات الاحزاب انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا فقال وانتم هم
الدليل الثاني من الكتاب العزيز قوله تعالى قل لا اسالكم عليه اجرا الا المودة في القربى دلت
الاية على ان مودتهم طاعة بل واجبة فيكونون على الحق والا حرمت مودتهم لقوله تعالى لا تجد قوما
يومنون بالله واليوم الاخر يوادون من حاد الله ورسوله وغيرها وكونهم على الحق بعضهم وحرب
مناصبهم لعدم الواسطة بين الحق والضلال بدليل قوله تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال والمراد

Copyright ... University

بالقربى اهل البيت لما رواه في شواهد التنزيل بالاسناد الى علي عليه السلام قال فينا آل حم آية لا يحفظ مودتنا
الا كل مؤمن ثم قرأ قل لا اسألكم عليه اجرا الا المودة في القربى وما رواه المرشد بالله عليه السلام في اماليه بالاسناد
من طريقين الى ابن عباس قال لما نزلت قل لا اسألكم عليه اجرا الا المودة في القربى قالوا يا رسول الله ومن قرابتك
الذين وجبت علينا مودتهم قال علي وفاطمة وابناها وذكر في الكشاف في تفسير هذه الآية وفي كتاب شواهد
التنزيل مسندا من ثمان طرق الى ابن عباس رضي الله عنه واخرجه احمد بن حنبل في مسنده والثعلبي في تفسيره
وابن المغازلي الشافعي في مناقبه وغيرهم والاحاديث القاضية بوجوب مودة اهل البيت كثيرة جدا تركناها
اختصارا واستغناء بما يفيد المطلوب من الادلة واما السنة فقوله صلى الله عليه وآله وسلم اني تارك فيكم
الثقلين ما ان تمسكتم بهما لن تضلوا من بعدي ابدا كتاب الله وعترتي الا وانهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض
رواه المؤيد بالله عليه السلام وفي رواية الامام ابي عبد الله الجرجاني اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي
اهل بيتي الى آخره وفي الجامع الكافي اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي اهل بيتي ولن يفترقا حتى يردا علي
الحوض قال وهذا خبر مشهور تلقته الامة وقوله صلى الله عليه وآله وسلم اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن
تضلوا كتاب الله وعترتي اهل بيتي ان اللطيف الخبير نبأني انهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض رواه الهادي
الى الحق عليه السلام في الاحكام وفي الجامع الكافي اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي
اهل بيتي الا وانهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض الا وهما الخليفتان بعدي وهو في رواية الامام ابي عبد الله
الجرجاني اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي اهل بيتي وقوله صلى الله عليه وآله وسلم
اني مخلف فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا وهما كتاب الله وعترتي اهل بيتي وقد اخبرني الخبير انهما لن يفترقا
حتى يردا علي الحوض رواه الامام ابو عبد الله الجرجاني وقوله صلى الله عليه وآله وسلم اني اوشك ان ادعى فاجيب
واني تارك فيكم الثقلين كتاب الله حبل ممدود من السماء الى الارض وعترتي اهل بيتي انهما لن يفترقا حتى
يردا علي الحوض رواه ايضا الامام ابو عبد الله الجرجاني وعن ابي سعيد الخدري وقوله صلى الله عليه وآله وسلم
اني تارك فيكم كتاب الله وعترتي فهما لا يفترقان بعدي رواه ايضا الامام ابو عبد الله ووجه الدلالة
في هذه الاحاديث وما في معناها انها افادت ان حكم التمسك بالعترة كالتمسك بالكتاب فاذا كان التمسك
به واجبا لكونه حجة لا يجوز مخالفتها فكذلك التمسك بهم ووجه آخر وهو انه يفهم من قوله تارك
ومخلف وخليفتين حجية اجماعهم وذلك لان المستخلف يكون بلا ريب قائما مقام من استخلفه وهو
صلى الله عليه وآله وسلم الحجة في حياته فتكون خليفته الحجة بعد وفاته وليس لاحد ان يقول بان الحجة
هي مجموع الكتاب والعترة لاجماع الامة على ان الكتاب حجة مستقلة فلو لم تكن العترة حجة لما
كان ذكرها معه عبثا وتغريرا واللازم ظاهر البطلان وقوله صلى الله عليه وآله وسلم مثل اهل بيتي فيكم
مثل سفينة نوح من ركبها نجا ومن تخلف عنها هلك اخرجه الحاكم في مستدركه عن ابي ذر الغفاري ورواه
الامام ابو عبد الله الجرجاني ومن تخلف عنها غرق وهذا الحديث وامثاله صريح في نجاة المتبع لهم وهلاك
المخالف لهم ولو لم يكن اجماعهم معصوما عن الخطأ لما كان كذلك وقوله صلى الله عليه وآله وسلم اهل بيتي امان لاهل الارض
كما ان النجوم امان لاهل السماء رواه ابو طالب والامام ابو عبد الله الجرجاني عليهما السلام
ولو كان متبعهم مخطئا لما كان غير آمن وقوله صلى الله عليه وآله وسلم انما مثل اهل بيتي فيكم كباب حطة

ابو عبد الله الجرجاني وقوله صلى الله عليه وآله وسلم فاين يتاه بكم بل اين تذهبون عن علم نوح من اصلاب اصحاب السفينة
حتى صار في عترة نبيكم رواه الامام المهدي عليه السلام في الغيث الى غير ذلك من الاخبار الناطقة بنجاة
متبعيهم وهلاك مخالفيهم وهذه الاحاديث وان كان بعضها احاديا فقد تواتر منها القدر المطلوب
لاشتراكها فيه ولنذكر شطرا ان شاء الله تعالى صالحا من ذلك فنقول روى الهادي الى الحق عليه السلام
في الاحكام عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم انه قال اهل بيتي فيكم مثل سفينة نوح من ركب فيها نجا ومن تخلف
عنها غرق وهوى وفيه عنه صلى الله عليه وآله وسلم اهل بيتي امان لاهل الارض والنجوم امان لاهل السماء
فاذا ذهب اهل بيتي من الارض اتى اهل الارض ما يوعدون وفي صحيفة علي بن موسى الرضى عن آبائه اسنادا
متصلا الى علي عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم مثل اهل بيتي مثل سفينة نوح من ركبها
نجا ومن تخلف عنها زج في النار وفيها بالاسناد المتصل كذلك النجوم امان لاهل السماء واهل بيتي امان
لامتي وهو في امالي المرشد بالله وجواهر العقدين للسمهودي مسندا الى سلمة بن الاكوع وهو ايضا
في ذخائر العقبى بالاسناد الى سلمة وفي نهاية ابن الاثير مثل اهل بيتي مثل سفينة نوح من تخلف عنها زج به
في النار وفي امالي السيد ابي طالب بالاسناد المتصل الى حنش الكناني قال سمعت ابا ذر يقول وهو
اخذ بباب الكعبة ايها الناس من عرفني فانا من قد عرفني ومن انكرني فانا ابو ذر سمعت رسول الله
صلى الله عليه وآله وسلم يقول مثل اهل بيتي فيكم مثل سفينة نوح من ركبها نجا ومن تخلف عنها هلك وهو في امالي
المرشد بالله ولفظه رأيت ابا ذر رضي الله عنه وهو آخذ بعضادتي باب الكعبة وهو يقول من عرفني
فقد عرفني ومن لم يعرفني فانا ابو ذر الغفاري سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول مثل
اهل بيتي كمثل سفينة نوح في قوم نوح من ركبها نجا ومن تخلف عنها هلك ومثل باب حطة في بني اسرائيل وفيه
بالاسناد الى ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم انما مثل اهل بيتي فيكم مثل باب حطة
من دخله غفر له وفيه بالاسناد الى موسى بن جعفر عن ابيه عن جده محمد عن ابيه علي عن ابيه الحسين عن
ابيه علي بن ابي طالب عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال اهل بيتي امان لاهل الارض كما ان النجوم امان
لاهل السماء فويل لمن خذلهم وعاندهم وفي كتاب المناقب للخطيب ابن المغازلي بالاسناد الى ابن عباس
رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم مثل اهل بيتي فيكم مثل سفينة نوح من ركبها نجا
ومن تأخر عنها هلك وفيه بالاسناد الى اياس بن سلمة بن الاكوع عن ابيه قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
مثل اهل بيتي مثل سفينة نوح من ركبها نجا وفيه بالاسناد الى ابي ذر قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
ان مثل اهل بيتي مثل سفينة نوح من ركب فيها نجا ومن تخلف عنها غرق وفيه بالاسناد الى ابن عباس نحوه
مع حذف ان من اوله وزيادة ومن قاتلنا آخر الزمان فكانما قاتل مع الدجال في آخره وفي كتاب
جواهر العقدين للسمهودي عن انس رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم النجوم امان لاهل
السماء واهل بيتي امان لاهل الارض فاذا هلك اهل بيتي جاء اهل الارض من الآيات ما كانوا يوعدون
قال اخرجه ابن المظفر من حديث عبد الله بن ابراهيم الغفاري قال وعن علي بن ابي طالب رضي الله عنه
قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم النجوم امان لاهل السماء واهل بيتي امان لاهل الارض فاذا ذهب
اهل بيتي ذهب اهل الارض قال اخرجه احمد في المناقب وهو في ذخائر العقبى بلفظه قال وعن قتادة عن عطا

عن ابن عباس رضي الله عنهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم النجوم امان لاهل الارض
من الغرق واهل بيتي امان لامتي من الاختلاف فاذا خالفتها قبيلة من العرب اختلفوا فصاروا حزب
السلطان قال اخرجه الحاكم في المستدرك وقال هذا حديث صحيح الاسناد وفي ذخائر العقبى بالاسناد الى
ابي ذر رضي الله عنه سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول مثل اهل بيتي فيكم مثل سفينة نوح في قومه
من ركبها نجا ومن تخلف عنها غرق ومثل باب حطة لبني اسرائيل قال اخرجه الحاكم من وجهين عن ابي اسحق الا ان
لفظ احدهما ولفظ الاخر الا ان مثل اهل بيتي فيكم مثل سفينة نوح قال وذكره دون قوله ومثل حطة الى آخره
قال وكذا هو عند ابي يعلى في مسنده قال واخرجه الطبراني في الصغير والاوسط من طريق الاعمش عن ابي اسحق
ورواه في الاوسط ايضا من طريق الحسن بن عمرو الفقيمي وابو نعيم عن ابي اسحق ومن طريق سماك بن حرب
عن حنش قال واخرجه ابو يعلى ايضا من حديث ابي الطفيل عن ابي ذر رضي الله عنه بلفظ ان مثل اهل
بيتي فيكم مثل سفينة نوح من ركب فيها نجا ومن تخلف عنها غرق وان مثل اهل بيتي فيكم مثل باب حطة
واخرجه البزار من طريق سعيد بن المسيب عن ابي ذر رضي الله عنه قال وكذا اخرجه الفقيه ابو الحسن المغازلي
وزاد ومن قاتلنا آخر الزمان فكانما قاتل مع الدجال وعن ابي الصهباء عن سعيد بن جبير عن ابن عباس رضي
الله عنهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله مثل اهل بيتي فيكم مثل سفينة نوح من ركبها نجا ومن
تخلف عنها غرق قال اخرجه الطبراني وابو نعيم في الحلية والبزار وغيرهم والفقيه ابو الحسن المغازلي
في المناقب الا انه قال ومن تاخر عنها هلك وعن عبد الله بن الزبير ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال مثل اهل
بيتي مثل سفينة نوح من ركبها نجا ومن تركها غرق قال رواه البزار وعن ابي سعيد الخدري سمعت رسول
الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول انما مثل اهل بيتي فيكم مثل باب حطة في بني اسرائيل من دخله غفر له قال
رواه الطبراني في الصغير والاوسط وفي كتاب الجواهر للقسم بن محمد اليمني المعروف بالشقيفي
وذخائر العقبى لمحب الدين الطبري الشافعي عن ابن عباس قوله صلى الله عليه وآله وسلم مثل اهل بيتي مثل
سفينة نوح من ركبها نجا ومن تخلف عنها غرق قال اخرجه الملا في سيرته وفيها ايضا عن علي عليه السلام
قوله صلى الله عليه وعلى آله مثل اهل بيتي كمثل سفينة نوح من ركبها نجا ومن تعلق بها فاز ومن تخلف
عنها زج في النار قال اخرجه ابن السري وفي الشفا للقاضي عياض عنه صلى الله عليه وآله وسلم انه قال معرفة
آل محمد براءة من النار وحب آل محمد جواز على الصراط والولاية لآل محمد امان من العذاب وفي جامع
السيوطي اخرجه البزار عن ابن عباس وعن ابن الزبير والحاكم في مستدركه عن ابي ذر رضي الله عنه
قوله صلى الله عليه وعلى آله مثل اهل بيتي مثل سفينة نوح من ركبها نجا ومن تخلف عنها غرق وابو يعلى في
مسنده عن سلمة بن الاكوع قوله صلى الله عليه وآله وسلم النجوم امان لاهل السما واهل بيتي امان لامتي
والطبراني في الكبير عن ابي ذر رضي الله عنه قوله صلى الله عليه وآله وسلم انما مثل اهل بيتي فيكم كمثل سفينة
نوح من ركبها نجا ومن تخلف عنها هلك ومثل باب حطة في بني اسرائيل وابن ابي شيبة ومسدد في
مسنده والطبراني في الكبير وابن عساكر عن اياس بن سلمة بن الاكوع عن ابيه قوله صلى الله عليه وآله وسلم
النجوم امان لاهل السما واهل بيتي امان لامتي والحاكم عن ابن عباس قوله صلى الله عليه وآله وسلم النجوم امان
لاهل الارض من الغرق واهل بيتي امان لامتي من الاختلاف فاذا خالفتها قبيلة اختلفوا فصاروا

حزب ابليس والطبراني في الكبير عن ابن عباس قوله صلى الله عليه وآله وسلم من سره ان يحيى حياتي
ويموت مماتي ويسكن جنة عدن غرسها ربي فليوال عليا من بعدي وليوال وليه وليقتد باهل بيتي
من بعدي فانهم عترتي خلقوا من طينتي ورزقوا فهمي وعلمي فويل للمكذبين بفضلهم من امتي القاطعين
فيهم صلتي لا انالهم الله شفاعتي والترمذي عن جابر قوله صلى الله عليه وآله وسلم يا ايها الناس اني قد تركت
فيكم ما ان اخذتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي اهل بيتي واحمد والطبراني في الكبير عن زيد بن ثابت
قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم اني تارك فيكم خليفتين كتاب الله حبل ممدود ما بين السما والارض وعترتي
اهل بيتي وانهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض والترمذي عن زيد بن ارقم قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم
اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا بعدي احدهما اعظم من الاخر كتاب الله حبل ممدود من السما
الى الارض وعترتي اهل بيتي ولن يفترقا حتى يردا علي الحوض فانظروا كيف تخلفوني فيهما ورواه السمهودي
في جواهر العقدين واحمد وعبد بن حميد ومسلم عن زيد بن ارقم قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم اما
بعد ايها الناس فانما انا بشر يوشك ان ياتي رسول ربي فاجيب واني تارك فيكم ثقلين اولهما كتاب
الله فيه الهدى والنور من استمسك به واخذ به كان على الهدى ومن اخطاه ضل فخذوا بكتاب الله
واستمسكوا به واهل بيتي اذكركم الله في اهل بيتي وابن ابي شيبة وابن سعد واحمد وابو يعلى
عن ابي سعيد الخدري قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم اني اوشك ان ادعى فاجيب واني تارك فيكم الثقلين
كتاب الله وعترتي اهل بيتي كتاب الله حبل ممدود من السما الى الارض وعترتي اهل بيتي وان اللطيف
الخبير اخبرني انهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض فانظروا كيف تخلفوني فيهما ورواه السمهودي
في كتاب جواهر العقدين قال واخرجه الطبراني في الاوسط ايضا وفيه ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم
قال ذلك في حجة الوداع وزاد مثله يعني كتاب الله مثل سفينة نوح من ركبها نجا ومثلهم اي اهل
بيته كمثل باب حطة من دخله غفرت له الذنوب وعبد بن حميد وابن الانباري عن زيد بن ثابت
قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به بعدي لن تضلوا كتاب الله وعترتي
اهل بيتي وانهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض والطبراني في الكبير عن زيد بن ارقم قوله صلى
الله عليه وعلى آله وسلم اني لكم فرط وانكم واردون علي الحوض عرضه ما بين صنعاء الى بصرى فيه
عدد الكواكب من قدحان الذهب والفضة فانظروا كيف تخلفوني في الثقلين قيل وما
الثقلان يا رسول الله قال الاكبر كتاب الله سبب طرفه بيد الله وطرفه بايديكم فتمسكوا به
لن تزلوا ولن تضلوا والاصغر عترتي اهل بيتي وانهما لن يتفرقا حتى يردا علي الحوض وسالت
لهما ذلك ربي ولا تقدموهما فتهلكوا ولا تعلموهما فانهما اعلم منكم واحمد والطبراني عن زيد بن ثابت
قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم اني تارك فيكم خليفتين كتاب الله حبل
ممدود ما بين السما والارض وعترتي اهل بيتي وانهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض والطبراني
في الكبير وابو يعلى في مسنده عن ابي سعيد الخدري قوله صلى الله عليه وآله وسلم يا ايها الناس اني تارك
فيكم ما ان اخذتم به لن تضلوا بعدي امرين احدهما اكبر من الاخر كتاب الله حبل ممدود
ما بين السما والارض وعترتي اهل بيتي وانهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض والحاكم في مستدركه

Copyright ... University

عن زيد بن ارقم قوله صلى الله عليه وآله وسلم ايها الناس اني تارك فيكم امرين لن تضلوا ان اتبعتموهما كتاب الله واهل
بيتي عترتي تعلمون اني اولى بالمؤمنين من انفسهم من كنت مولاه فعلي مولاه وابن ابي شيبه والخطيب في المتفق
والمفترق عن جابر بن عبد الله قوله صلى الله عليه وآله وسلم تركت فيكم ما لن تضلوا بعدي ان اعتصمتم به كتاب الله
وعترتي اهل بيتي والطبراني في الكبير عن ابي سعيد الخدري قوله صلى الله عليه وآله وسلم كاني قد دعيت فاجبت
اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله حبل ممدود بين السماء والارض وعترتي اهل بيتي وانهما لن يفترقا حتى يردا علي
الحوض فانظروا كيف تخلفوني فيهما والطبراني في الكبير والحاكم في مستدركه عن ابي الطفيل عن زيد بن ارقم
قوله صلى الله عليه وعلى آله كاني قد دعيت فاجبت اني تارك فيكم الثقلين احدهما اكبر من الاخر كتاب الله وعترتي
اهل بيتي فانظروا كيف تخلفوني فيهما فانهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض ان الله مولاي وانا ولي كل مؤمن
من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه والطبراني في الكبير عن ابي الطفيل عن زيد بن
قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم اني لا اجد لنبي الا نصف عمر الذي كان قبله واني اوشك ان ادعى فاجيبه
فما انتم قائلون قالوا نصحت قال اليس تشهدون ان لا اله الا الله وان محمدا عبده ورسوله وان الجنة حق
وان النار حق وان البعث بعد الموت حق قالوا نشهد قال وانا اشهد معكم الا هل تسمعون فاني فرطكم
على الحوض وانتم واردون علي الحوض وان عرضه ابعد ما بين صنعا وبصرى فيه اقداح عدد النجوم من فضة
فانظروا كيف تخلفوني في الثقلين قالوا وما الثقلان يا رسول الله قال كتاب الله طرف بيد الله وطرف بايديكم
فتمسكوا به لا تضلوا والاخر عترتي وان اللطيف الخبير نباني انهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض فسالت
ذلك لهما ربي فلا تقدموهما فتهلكوا ولا تعلموهم فانهم اعلم منكم من كنت اولى به من نفسه فعلي وليه اللهم
وال من والاه وعاد من عاداه والطبراني في الكبير والحكيم عن ابي الطفيل عن حذيفة بن اسيد من حديث طويل
نحو حديث زيد بن ارقم قوله صلى الله عليه وآله وسلم واني سائلكم حين تردون علي الحوض عن الثقلين فانظروا
كيف تخلفوني فيهما الثقل الاكبر كتاب الله عز وجل سبب طرفه بيد الله وطرفه بايديكم فاستمسكوا به لا
تضلوا ولا تبدلوا وعترتي اهل بيتي فانه قد نباني اللطيف الخبير انهما لن ينقضيا حتى يردا علي الحوض
وفي مجموع زيد بن علي عن علي عليه السلام قال لما ثقل رسول الله صلى الله عليه وعلى آله في مرضه والبيت غاص باهله
قال ادعوا لي الحسن والحسين فدعوتهما فجعل يلثمهما حتى اغمي عليه قال وهو جعل علي يرفعهما عن وجه رسول
الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم ففتح عينيه فقال دعهما يتمتعان مني واتمتع منهما فانه سيصيبهما بعدي اثرة
ثم قال يا ايها الناس اني خلفت فيكم كتاب الله وعترتي اهل بيتي والمضيع لكتاب الله كالمضيع لسنتي
والمضيع لسنتي كالمضيع لعترتي اما ان ذلك لن يفترق حتى اللقاه على الحوض وفي الكافي المنير عن علي
عليه السلام عن النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم انه قال في حديث طويل واني سائلكم حين تردون علي عن الثقلين
فانظروا كيف تخلفوني فيهما قالوا وما الثقلان يا رسول الله قال الاكبر منهما كتاب الله سبب ما بين السماء
والارض طرف بيد الله وطرف بايديكم فتمسكوا به لا تضلوا ولا تبدلوا والاصغر منهما عترتي اهل بيتي
فقد نباني اللطيف الخبير انهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض وفي الجامع الكافي عن الحسن بن الحسن
ابن زيد عن علي عليهم السلام قال قال النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله
وعترتي اهل بيتي الا وانهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض الا وهما الخليفتان بعدي وفي صحيفة علي

ولم يعرفوا منزلة الثقلين
ولا تقدموهما فتهلكوا ولا تقصروا عنهما فتهلكوا
لم يعرفوا ربا المضيع ... والمضيع لسنتي كالمضيع لعترتي

٦٤
الرضا عن ابائه اسنادا متصلا الى علي عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم كاني قد دعيت فاجبت
واني تارك فيكم الثقلين احدهما اكبر من الاخر كتاب الله عز وجل حبل ممدود من السماء الى الارض وعترتي
اهل بيتي فانظروا كيف تخلفوني فيهما وفي امالي المرشد بالله باسناده الى زيد بن ارقم قال قال رسول الله صلى
الله عليه وعلى آله وسلم اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي اهل بيتي فانظروا كيف تخلفوني فيهما وفيه بالاسناد
الى ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم اني قد تركت فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا
احدهما اكبر من الاخر كتاب الله حبل ممدود من السماء الى الارض وعترتي اهل بيتي فانهما لن يفترقا حتى يردا
علي الحوض وفيه ايضا بالاسناد الى ابي سعيد وزيد بن ارقم قالا قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم
اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا بعدي كتاب الله حبل ممدود من السماء الى الارض وعترتي اهل بيتي
ولن يفترقا حتى يردا علي الحوض فانظروا كيف تخلفوني فيهما وفي كتاب المحيط بالامامة بالاسناد الى
الامام الناصر للحق عليه السلام مسندا الى ابي سعيد الخدري قال سمعت النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم يقول يا ايها الناس
اني قد تركت بينكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا بعدي الثقلين احدهما اكبر من الاخر كتاب الله حبل
ممدود ما بين السماء والارض وعترتي اهل بيتي الا وانهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض وفيه بالاسناد
الى الناصر للحق عليه السلام مسندا الى زيد بن ثابت قال سمعت النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم يقول اني تارك فيكم
الثقلين كتاب الله عز وجل حبل ممدود وعترتي اهل بيتي وهما الخليفتان من بعدي وانهما لن يفترقا
حتى يردا علي الحوض قال وروي ذلك باسانيد عن زيد بن ارقم وابي ذر وجبير بن مطعم وغيرهم
وفي حقائق المعرفة للامام احمد بن سليمان عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم امة اخي موسى افترقت
الى احدى وسبعين فرقة وافترقت امة اخي عيسى الى اثنتين وسبعين فرقة وستفترق امتي من بعدي
على ثلاث وسبعين فرقة كلها هالكة الا فرقة واحدة فلما سمع ذلك منه ضاق به المسلمون ذرعا وضجوا بالبكاء
واقبلوا عليه وقالوا يا رسول الله كيف لنا بعدك بطريق النجاة وكيف لنا بمعرفة الفرقة الناجية حتى
نعتمد عليها فقال صلى الله عليه وعلى آله وسلم اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا من بعدي ابدا كتاب
الله وعترتي اهل بيتي ان اللطيف الخبير نباني انهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض قال والامة مجمعة
على صحة هذا الخبر وكل فرقة من فرق الاسلام تتلقاه بالقبول واخرج مسلم عن يزيد بن حيان عن زيد
قال قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم اني تارك فيكم ثقلين احدهما كتاب الله وحبل من اتبعه كان
على الهدى ومن تركه كان على الضلالة وعترتي اهل بيتي فقلنا من اهل بيته نساؤه فقال لا ايم الله
ان المراة تكون مع الرجل العصر من الدهر فيطلقها فترجع الى ابيها وقومها اهل بيته عترته وعصبته
الذين حرموا الصدقة بعده وفي جواهر العقدين للسمهودي الشافعي نزيل طيبة المشرفة قال
اخرج الحاكم في المستدرك من ثلاث طرق وقال في كل منها انه صحيح على شرط الشيخين ولفظ الطريق
الاول لما رجع النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم من حجة الوداع ونزل بغدير خم امر بدوحات فقممن ثم قام
فقال كاني قد دعيت فاجبت اني قد تركت فيكم الثقلين احدهما اكبر من الاخر كتاب الله عز وجل وعترتي
فانظروا كيف تخلفوني فيهما فانهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض ثم قال ان الله مولاي وانا ولي كل مؤمن
ولفظ الطريق الثانيه نزل رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم بين مكه والمدينه عند شجرات خمس دوحات

فائدة
احمد بن ... امالي ... الناصر
الملعون

عطام فكثر الناس ماضت السمرات ثم راح رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عشيه فصلى ثم قام خطيبا فحمد الله
عز وجل واثنى عليه وذكر ووعظ ثم قال ما شاء الله ان يقول ثم قال ايها الناس اني تارك فيكم امرين لن تضلوا
ان اتبعتموهما وهما كتاب الله واهل بيتي عترتي ولفظ الطريق الثالثة اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله واهل
بيتي وانهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض قال واخرجه الطبراني وزاد في اخره سألت ربي ذلك لهما فلا تقدموهما
فتهلكوا ولا تعلموهم فانهم اعلم منكم وقد روى حديث الثقلين الجماهير من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله
واهل بيته كعلي عليه السلام وابي ذر وابي سعيد الخدري وابي رافع مولى رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم
وام سلمة وجابر وحذيفة بن اسيد الغفاري وزيد بن ارقم وزيد بن ثابت وضمرة الاسلمي وخزيمة بن ثابت
ابو سعد وعدي بن حاتم وعقبة بن عامر وابي ايوب الانصاري وابي شريح الخزاعي وابي قدامة الانصاري
وابي ليلى وابي الهيثم بن التيهان وغيرهم وفي استقصاء مخرجيه وطرقه تطويل لا يليق بهذا الكتاب وكذا
حديث السفينة وما ذكرناه كاف في تحصيل المطلوب احتج النافون لحجية اجماع اهل البيت عليهم السلام
باجماع الصحابة ونحوه ان كثيرا من الصحابة خالفوهم في كثير من المسائل ولم ينكر عليهم احد ولو كان
لانكروا ولو نادرا والجواب انا لا نسلم اجماع الصحابة على انه ليس بحجة وترك الانكار ان سلم لا يفيد لجواز ان يكون
لعذر ولو سلم فغايته افادة الظن لكونه اجماعا سكوتيا والظن يضمحل اذا قابله قاطع **مسألة** اختلف
في ما اتفق عليه اهل المدينة من الصحابة والتابعين فنقل عن مالك انه كان يرى اتفاقهم حجة ولما كانت هذه
المقالة ضعيفة اعتذر عنه بعض اصحابه بان هذا النقل ليس محمولا على ظاهره بل على ان روايتهم مقدمة
على رواية غيرهم لكونهم اقرب الى رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم واولى بالحفظ واعرف من غيرهم بمواقع الاحكام
وتواريخها وآخرون بانه حجة في المنقولات المستمرة كالاذان والاقامة والصاع والمد دون غيرها
حتى انهم لو اجمعوا على كون الاقامة فرادى وجب على الكل اتباعهم وقال آخرون ومنهم ابن الحاجب انه
على ظاهره وانه حجة في جميع الاحكام والمختار ما عليه الجمهور وهو ان اجماع اهل المدينة وحدهم ليس بحجة
لان ادلة الاجماع لا تنتهض فيهم وحدهم لكونهم بعض الامة ولو ثبت فضل القادة
العلماء المختصين الاحقين بالاجتهاد لا يكون الا عن دليل راجح على غيره يقتضي ان يكون اجماعهم حجة
ظنية يجوز به ممنوع لجواز ان يكون متمسك غيرهم ارجح فرب راجح لم يطلع عليه البعض
والمسلم لزومه في كل حجة كذلك اي تحجية المدينة اذا لا اثر للاطلاق وما لكه لا يقول به وان قال به
كما حكى الهندي وغيره عن بعض القول بان اجماع اهل الحرمين مكة والمدينة والمصرين البصرة والكوفة
فقط حجة حكاه الشيخ ابو اسحق في اللمع وقيل اجماع الكوفة وحدها كما نقل عن حكاية ابن حزم وقيل اجماع
الكوفة وحدها والبصرة وحدها كما نقله بعض شراح المحصول ويلزم ايضا ان لا يعتد بخلاف اكابر
علماء الصحابة الذين كانوا خارجين عنها كمن كان منهم في الكوفة مع علي عليه السلام وفي البصرة والشام
وفي المدائن وغيرها وبطلانه معلوم وقالوا في الاحتجاج على حجية اجماع المدينة ثانيا قال رسول
الله صلى الله عليه وآله وسلم انما المدينة كالكير اخرجه البخاري ومسلم واحمد والترمذي عن جابر
ولفظه انما المدينة كالكير تنفي خبثها وتنصع طيبها ونحوه قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم المدينة قبة
الاسلام ودار الايمان وارض الهجرة ومبوأ الحلال والحرام اخرجه الطبراني في الاوسط عن ابي هريرة

65

فلما ذكرنا من الاحاديث عن منعه المطلوب لانها انما تدل على فضلها لا على نفي وجود
الباطل فيها كالفسوق والمعاصي ولا دلالة على انتفاء الخطأ عما اتفق عليه اهلها بخصوصه والا لزم في
غيرها من البقاع التي رويت في فضلها اخبار لوصف غيرها كذلك اي كالمدينة قوله صلى الله عليه
وعلى آله وسلم في مكة ما اطيبك من بلد واحبك الي ولولا ان قومي اخرجوني منك ما سكنت غيرك اخرجه
الترمذي وابن حبان في صحيحه والحاكم في مستدركه عن ابن عباس وقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم والله انك لخير
ارض الله واحب ارض الله الى الله ولولا اني اخرجت منك ما خرجت اخرجه احمد في مسنده والترمذي
وابن ماجه وابن حبان في صحيحه والحاكم في مستدركه عن عبد الله بن عدي بن الحمراء وروى عن جابر عنه صلى الله
عليه وعلى آله انه قال لا يسكن مكة سافك دم ولا مشاء بنميمة وقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم في الشام الشام
صفوة الله من بلاده اليها يجتبي صفوته من عباده من خرج من الشام الى غيرها فبسخطه ومن دخلها من غيرها
فبرحمته اخرجه الطبراني والحاكم عن ابي امامة ونحوه اي نحو اجماع اهل المدينة قول الشيخين اي ابي بكر
وعمر وانه ليس بحجة خلافا لشذوذ من الناس فقالوا انه حجة واستدلوا بقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم اقتدوا
باللذين من بعدي ابي بكر وعمر رواه الترمذي وغيره والامر بالاقتداء بهما يقتضي نفي الخطأ عنهما
والجواب انا لا نسلم انه امر لكل واحد حتى المجتهدين بل للمقلدين خاصة والحديث لبيان اهليتهما للتقليد
اي لكون الشيخين اهلا لتقليد المقلد لهم لا قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم يدل
على جواز الاخذ بقول كل صحابي وان خالف قولهما ولو كان قولهما حجة لما جاز ذلك فوجب الحمل على ما ذكرناه
جمعا بين الخبرين ونحوه ايضا قول الصحابي فانه ليس بحجة على صحابي آخر بالاتفاق ولا على غيره
اي غير الصحابي من التابعين ومن بعدهم على المختار وهو قول عامة اصحابنا والشافعي في الجديد
من قوليه واحمد بن حنبل في رواية عنه والكرخي من الحنفية وقال مالك بن انس وابو علي وابو هاشم وابو
عبد الله البصري ومحمد بن الحسن والرازي والبردعي من الحنفية والشافعي في قديم قوليه واحمد بن حنبل
في رواية عنه ان قوله حجة ورجحه الغفاري من متاخري الحنفية واحتج له وقال انه الذي اختاره
المتاخرون منهم قال ابو طالب وقد اختلف القائلون بهذا القول فمنهم من يجوز للمجتهد الاقتداء
بلا ترجيح ومنهم من يرجح ويقول ان الصحابة وان اختلفوا في قول واحد وكان عند المجتهد
لقول بعضهم مزية على قول الآخرين فعليه ان يأخذ بقوله وان تساووا فهو مخير في الاخذ بقول
ايهما شاء ومنهم من يقول ان قول من كان اماما منهم مرجح على غيره ومنهم من يفصل بين ان يكون ذلك
القول على سبيل الحكم والعقد وبين ان يكون على سبيل الفتيا فاوجبوه في الاول دون الثاني وروي
عن ابي حنيفة انه حجة ان خالف القياس وقال الرازي والسبكي في الحكم التعبدي لظهور ان مستنده
فيه التوقيف من النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم دون غيره من الاحكام واستدل القائلون بحجية قول
الصحابي بقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم ونحوه مما ورد عنه صلى
الله عليه وآله وسلم في كثير من الصحابة مثل قوله اني لا ادري ما قدر بقائي فيكم فاقتدوا باللذين من بعدي
ابي بكر وعمر وتمسكوا بهدي عمار وما حدثكم ابن مسعود فصدقوه اخرجه احمد والترمذي وابن ماجه
وغيرهم عن حذيفة وقوله صلى الله عليه وعلى آله اهتدوا بهدي عمار اي بالاقتداء به والاهتداء بهديه

Copyright ... University

واخبر بان الاقتداء بهم اهتداء وذلك يدل على وجوب الاقتداء بهم وكونه حجة والا لم يكن اهتدا ولا دينا
والجواب ان الخطاب في الاحاديث المذكورة للعلماء من الصحابة لانه صلى الله عليه وآله وسلم خاطبهم بذلك فيكون المراد به انهم
على ان حديث اصحابي كالنجوم مقدوح في رواته والراوي له عبد الرحيم بن زيد العمي قال ابن معين كذاب وعبد الواحد الهاشمي الا ان
قال فيه الدارقطني يضع الحديث وقال ابو زرعة روى احاديث لا اصل لها وقال ابن عدي كان يسرق الحديث ويأتي
بالمناكير عن الثقات وقال فيه الذهبي في ميزانه ومن بلاياه عن وهب بن جرير عن ابيه عن الاعمش عن ابي صالح
عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال اصحابي كالنجوم من اقتدى بشيء منها اهتدى وروى البيهقي
في المدخل عن ابن كثير الشافعي تضعيفه وقال رواه عبد الرحيم بن زيد العمي عن ابيه كذبه ابن معين والبخاري
ونفى السعدي والجوزجاني عنه الثقة وضعفه ابو داود وضعف اباه ايضا وقال البخاري وابو حاتم تركوه
ووهاه ابو زرعة وقال ابن حجر في تلخيصه رواه عبد بن حميد من طريق حمزة النصيبي عن نافع عن ابن عمر واسناده
ضعيف وقال الذهبي قال فيه ابن معين لا يساوي فلسا وقال البخاري منكر الحديث وقال الدارقطني متروك
وقال ابن عدي عامة مروياته موضوعة وروى ايضا من طريق جميل بن زيد عن مالك عن جعفر بن محمد عن جابر
قال ابن حجر وجميل لا يعرف قال ولا اصل له في حديث مالك ولا من فوقه **و** نحو قول اهل المدينة في عدم الحجة
فيما خالف القياس من اقوال الصحابة على المختار واحتج القائلون بحجيته بانه يعلم لزوم حجة قوله
لمخالف القياس اذ لا بد من مستند والا كان قائلا في الشريعة بحكم لا دليل عليه وهو محرم وحال الصحابي
العدل ينافي ذلك ولا مستند وراء القياس غير النقل فكان قوله حجة متبعة والجواب انه **لا يلزم من**
ذلك في **الصحابي** فيجب عليه موافقة مخالف القياس من اقوال الصحابة ولا قائل به **ويجري ايضا**
في التابعين فيكون قولهم المخالف للقياس حجة على من بعدهم وهو خلاف الاجماع **لا قول علي عليه السلام**
فانه حجة **لتواتر الاخبار فيه معنى** من ذلك قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم انا دار الحكمة وعلي بابها
اخرجه الترمذي عن علي عليه السلام وقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم انا مدينة العلم وعلي بابها فمن اراد العلم فليأت
الباب اخرجه الطبراني والحاكم في مستدركه وابن عدي والعقيلي عن ابن عباس واذا لم يكن الحق بعد
لم يكن الحكمة والعلم النبوي بابا وقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم علي عيبة علمي اخرجه ابن عدي عن ابن عباس
وقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم علي مع القرآن والقرآن مع علي ولن يفترقا حتى يردا علي الحوض اخرجه الحاكم
والطبراني في الاوسط عن ام سلمة وقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم علي يعسوب المؤمنين والمال يعسوب
المنافقين اخرجه ابن عدي عن علي عليه السلام وقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم علي يقضي ديني وينجز [illegible]
البزار عن انس وقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم علي بن ابي طالب ينجز عداتي ويقضي ديني اخرجه ابن مردويه والديلمي
عن سلمان الفارسي وقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم من احب ان يحيى حياتي ويموت موتي ويسكن جنة الخلد التي
وعدني ربي فان ربي غرس قضبانها بيده فليتول علي بن ابي طالب فانه لن يخرجكم من هدى ولن يدخلكم
في ضلال اخرجه الطبراني والحاكم وابو نعيم عن زيد بن ارقم وقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم من احب ان يحيى حياتي
ويموت مماتي ويدخل الجنة التي وعدني ربي قضبانها غرسها بيده وهي جنة الخلد فليتول عليا وذريته
من بعده فانهم لن يخرجوكم من باب هدى ولن يدخلوكم في باب ضلالة اخرجه مطير والباوردي وابن شاهين
وابن منده عن زياد بن مطرف وقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم ان تولوا عليا تجدوه هاديا مهديا يسلك بكم

الطريق المستقيم اخرجه ابو نعيم في الحلية عن حذيفة وقوله صلى الله عليه وآله وسلم يا علي ستقاتلك الفئة الباغية
وانت على الحق فمن لم ينصرك فليس مني اخرجه ابن عساكر عن عمار بن ياسر وقوله صلى الله عليه وآله وسلم يا عمار ان
رأيت عليا قد سلك واديا وسلك الناس واديا غيره فاسلك مع علي ودع الناس انه لن يدلك على ردى ولن
يخرجك عن الهدى اخرجه الديلمي عن عمار بن ياسر وعن ابي ايوب وقوله صلى الله عليه وآله وسلم من فارق عليا فارقني
ومن فارقني فقد فارق الله اخرجه الحاكم عن ابي ذر وقوله صلى الله عليه وآله وسلم اعلم امتي من بعدي علي بن ابي طالب
اخرجه الديلمي عن سلمان وقوله صلى الله عليه وآله وسلم انا مدينة العلم وعلي بابها اخرجه ابو نعيم في المعرفة عن
علي عليه السلام وقوله صلى الله عليه وآله وسلم انا مدينة العلم وعلي بابها فمن اراد العلم فليأته من بابه اخرجه
الطبراني عن ابن عباس وقوله صلى الله عليه وآله وسلم علي بن ابي طالب اعلم الناس بالله واشد الناس حبا لله وتعظيما
لاهل لا اله الا الله اخرجه ابو نعيم عن علي عليه السلام علي باب علمي ومبين لامتي ما ارسلت به من بعدي
حبه ايمان وبغضه نفاق والنظر اليه رأفة اخرجه الديلمي عن ابي ذر وقوله صلى الله عليه وآله وسلم يا علي
انت تبين للناس ما اختلفوا فيه من بعدي اخرجه الديلمي عن انس وقوله صلى الله عليه وآله وسلم ان هذا
اول من آمن بي وهذا اول من يصافحني يوم القيامة وهذا الصديق الاكبر وهذا فاروق هذه الامة
يفرق بين الحق والباطل وهذا يعسوب المؤمنين والمال يعسوب الظالمين قاله لعلي بن ابي طالب
اخرجه الطبراني عن سلمان وابي ذر معا وابن عدي والعقيلي عن ابن عباس وقوله صلى الله عليه وآله وسلم
اما انك ستلقى بعدي جهدا قال في سلامة من ديني قال نعم قاله لعلي بن ابي طالب اخرجه الحاكم في مستدركه
عن ابن عباس وقوله صلى الله عليه وآله وسلم ان الامة ستغدر بك من بعدي وانت تعيش على ملتي وتقتل على
سنتي من احبك احبني ومن ابغضك ابغضني وان هذه ستخضب من هذا يعني لحيته من رأسه
اخرجه الدارقطني في الافراد والحاكم في مستدركه عن علي بن ابي طالب وقوله صلى الله عليه وآله وسلم يا انس
انطلق فادع لي سيد العرب قالت عائشة الست سيد العرب قال انا سيد ولد آدم وعلي سيد العرب
فلما جاء قال يا معشر الانصار الا ادلكم على ما ان تمسكتم به لن تضلوا بعده ابدا هذا علي فاحبوه بحبي
واكرموه بكرامتي فان جبريل امرني بالذي قلت لكم عن الله عز وجل اخرجه الطبراني عن الحسن بن علي
وقوله صلى الله عليه وآله وسلم انا المنذر وعلي الهادي وبك يا علي يهتدي المهتدون من بعدي اخرجه
الديلمي عن ابن عباس وقوله صلى الله عليه وآله وسلم تكون بين الناس فرقة واختلاف فيكون هذا واصحابه
يعني عليا على الحق اخرجه الطبراني عن كعب بن عجرة وقوله صلى الله عليه وآله وسلم الحق مع ذا الحق مع ذا
يعني عليا اخرجه ابو يعلى وسعيد بن منصور عن ابي سعيد الخدري وقوله صلى الله عليه وآله وسلم
انا وهذا حجة على امتي يوم القيامة يعني عليا اخرجه الخطيب عن انس بن مالك وعن علي عليه السلام ان الله
قال يا علي لن تضل ولا تضل بي ولا نسيت ما عهد لي واني لعلى بينة من ربي بينها لنبيه صلى الله عليه وآله وسلم
وبينها لي واني لعلى الطريق رواه العقيلي وابن عساكر وعنه بينا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
آخذ بيدي ونحن نمشي في بعض سكك المدينة فمررنا بحديقة فقلت يا رسول الله ما احسنها من حديقة
قال لك في الجنة احسن منها فلما خلا له الطريق اعتنقني ثم اجهش باكيا فقلت يا رسول الله ما يبكيك
قال ضغائن في صدور اقوام لا يبدونها لك الا من بعدي قلت يا رسول الله في سلامة من ديني قال في سلامة

Copyright [illegible] University

من هتكك اخرجه البزار وابو يعلى والحاكم وابن الشيخ والخطيب وابن الجوزي وابن المغازلي وعنه قال قلت يا رسول الله اوصني قال قل ربي الله ثم استقم قلت ربي الله وما توفيقي الا بالله عليه توكلت واليه انيب قال ليهنك العلم يا ابا الحسن لقد شربت العلم شربا ونهلته نهلا اخرجه ابو نعيم في الحلية واخرج ابن عدي وابن عساكر عن محمد بن عبد الله بن ابي رافع عن جده ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال لعلي انت تقاتل على سنتي وروى الفقيه العلامة ابرهيم بن محمد الصنعاني في كتاب اشراق الاصباح عن محمد بن علي الباقر عن آبائه عنه صلى الله عليه وآله وسلم قال حذوا بحجزة هذا الانزع فانه الصديق الاكبر والهادي لمن اتبعه من اعتصم به اخذ بحبل الله ومن تركه مرق من دين الله ومن تخلف عنه محقه الله ومن ترك ولايته اضله الله ومن اخذ بولايته هداه الله وروى ايضا في حديث طويل عن جرير بن عبد الله عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم انه قال علي اول الناس اسلاما واقرب الناس رحما وافقه الناس في دين الله تعالى واضربهم بالسيف وهو حجتي ووليي وخليفتي من بعدي يصول بيدي ويضرب بسيفي وينطق بلساني ويقضي بحكمي لا يحبه الا مومن ولا يبغضه الا كافر ومنافق وهو على الهدى واخرج احمد في المناقب والحاكم عن ابي ذر قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول يا علي من فارقني فقد فارق الله ومن فارقك فارقني واخرج الحاكم في المستدرك عن علي عليه السلام ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال له اللهم ثبت لسانه واهد قلبه واخرج النسائي وابو داود وابو نعيم في الحلية عن ابي بردة من حديث طويل عنه صلى الله عليه وآله وسلم انه قال لعلي ان الله يهدي لسانك ويثبت قلبك واخرج الحافظ ابو نعيم في الحلية عن ابي بردة من حديث طويل ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال ان عليا راية الهدى وامام الاوليا ونور من اطاعني وهو الكلمة التي الزمتها المتقين من احبه احبني ومن ابغضه ابغضني واخرج محدث الشام محمد بن يوسف الكنجي الشافعي بالاسناد الى ابن عباس قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وهو آخذ بيد علي رضي الله عنه يقول هذا اول من آمن بي واول من يصافحني وهو فاروق هذه الامة يفرق بين الحق والباطل وهو يعسوب المومنين والمال يعسوب الظلمة وهو الصديق الاكبر وهو بابي الذي اوتى منه وهو خليفتي من بعدي واخرج عن ابي ليلى الغفاري قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول ستكون من بعدي فتنة فاذا كان كذلك فالزموا علي بن ابي طالب فانه اول من يراني واول من يصافحني يوم القيمة وهو الفاروق بين الحق والباطل واخرج عن انس قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من حديث طويل اول من يدخل عليك من هذا الباب امير المومنين وسيد المسلمين وقايد الغر المحجلين قال انس قلت اللهم رجلا من الانصار وكتمته اذ جاء علي فقال من هذا يا انس قلت علي بن ابي طالب فقام النبي صلى الله عليه وآله وسلم مستبشرا وساق الحديث بطوله الى ان قال مخاطبا لعلي رضي الله عنه وانت تودي عني وتسمعهم صوتي وتبين لهم ما اختلفوا فيه بعدي وقال اخرجه ابو نعيم في الحلية واخرج ايضا عن انس قال بعثني النبي صلى الله عليه وآله وسلم الى ابي برزة الاسلمي فقال له وانا اسمع يا ابا برزة ان رب العالمين عهد الي عهدا في علي بن ابي طالب فقال انه راية الهدى ومنار الايمان وامام اوليائي ونور جميع من اطاعني قال اخرجه صاحب حلية الاوليا واخرج ابن عساكر عن علي عنه صلى الله عليه وآله وسلم انه قال علي يعسوب المومنين والمال يعسوب المنافقين واخرج عن ابن عباس قال لما نزلت انما انت منذر ولكل قوم هاد قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم انا المنذر وعلي الهادي بك يا علي

يهتدي المهتدون قال وذكر غير واحد من ائمة التفسير منهم محمد بن جرير الطبري واحمد بن محمد الثعلبي النيسابوري والنقاش وغيرهم واخرج عن زيد بن علي عن آبائه عن علي عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من حديث طويل مخاطبا لعلي انت تودي ديني وتقاتل على سنتي وانت باب علمي وان الحق معك والحق على لسانك وفي امالي ابي طالب بالاسناد الى ابي ايوب الانصاري عنه صلى الله عليه وآله وسلم في حديث طويل ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال يا عمار ستكون من بعدي في امتي هنات حتى يختلف السيف فيما بينهم وحتى يقتل بعضهم بعضا وحتى يبرأ بعضهم من بعض فاذا رايت ذلك فعليك بهذا الاصلع عن يميني يعني علي بن ابي طالب فان سلك الناس واديا وسلك علي واديا فاسلك وادي علي وخل عن الناس يا عمار ان عليا لا يردك عن هدى ولا يدلك على ردى يا عمار طاعة علي طاعتي وطاعتي طاعة الله عز وجل وقد روي ان قوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات اولئك هم خير البرية نزلت في علي واتباعه وخرج ذلك عن علي وابن عباس وابي برزة وبريدة الاسلمي ومحمد بن علي الباقر عن آبائه وجابر بن عبد الله الانصاري وابي سعيد الخدري ومعاذ وغيرهم ولن يكون خير البرية الا والحق معه واما احاديث حب علي فقد بلغت حد التواتر وخرجت عن علي وابن عباس وعمر وابن عمر وابي ذر وسعد بن ابي وقاص وابي ايوب الانصاري وابي بردة وابي سعيد الخدري وابي هريرة وزيد بن ارقم وسلمان الفارسي وابي رافع وام سلمة وعائشة وعمار بن ياسر وجابر بن عبد الله وانس بن مالك وعمران بن الحصين وابي ليلى الانصاري وجرير البجلي وعبد الرحمن بن ابي ليلى والبراء بن عازب وبريدة بن الحصيب وسلمة بن الاكوع وسهل بن سعد الساعدي وعبد الله بن ابي اوفى الخزاعي وعامر بن سعد وغيرهم ولن يكون حبه علامة الايمان وبغضه علامة النفاق الا والحق معه

مسئلة في بيان من يعتبر في الاجماع ومن لا يعتبر وما يشترط فيه وما لا يشترط ولها اطراف الطرف الاول في مجتهد التابعين هل يعتبر مع الصحابة اذا حضر معهم الخوض في الحادثة والمختار وفاقا للجمهور ان التابعي المجتهد معتبر مع الصحابة لعدم انتهاض الادلة الدالة على حجية الاجماع لو لم يعتبر اذ ليسوا بدونه كل الامة فان نشا التابعي بان بلغ درجة الاجتهاد بعد اجماعهم فعلى انقراض العصر يعني ان اعتباره وعدم اعتباره مبني على الخلاف في اشتراط انقراض عصر المجمعين من دون رجوع من احدهم او حدوث مخالف فمن اشترط اعتبره ومن لم يشترط لم يعتبره وعن بعض الناس انه لا يعتد بمخالفة التابعي مع الصحابة وعزى الشارح العلامة الشيرازي هذا القول الى احمد بن حنبل في احدى روايتيه وبعض المتكلمين وعزاه في الفصول الى الظاهرية واحتج بما روي ان عائشة انكرت على ابي سلمة بن عبد الرحمن بن عوف خلافه للصحابة في بعض المسائل وزجرته عن ذلك وقالت فروج تصفق مع الديكة والجواب ان انكار عائشة على ابي سلمة اما لوقوعه بعد الاجماع من الصحابة او كون النص الذي سمعته عائشة من الرسول صلى الله عليه وآله وسلم في تلك الحادثة وانها على خلافه فانكارها عليه لمخالفة النص لا لمخالفة الاجماع ويحتمل ان يكون لانه لم يبلغ رتبة الاجتهاد على ان قولها بانفراده لا حجة فيه وعلى تقدير تمامه فهو معارض بما هو اقوى وهو اعتداد مثل سعيد بن جبير ومسروق والتسويغ دليل الاعتبار روي انه سئل ابن عمر عن فريضة فقال سلوا سعيد بن جبير فانه اعلم مني بها وروي ان عليا عليه السلام وعمر لم يعترضا شريحا فيما خالفهما فيه باجتهاده

وروي ان الحسن بن علي عليهما السلام سئل في مسئله فقال سلوا الحسن البصري وربما سالوا انسا شيئا فقال سلوا مولانا الحسن فانه سمع وسمعنا وحفظ ونسينا وروي ان ابن عباس سئل عن النذر بذبح الولد فاشار الى مسروق وقال سلوه فلما اتاه السايل بجوابه تابعه ورجع اليه وروي عن ابي سلمة بن عبد الرحمن بن عوف انه قال تذاكرت مع ابن عباس وابي هريره في عدة الحامل للوفاة اي لوفاة زوجها فقال ابن عباس عدتها ابعد الاجلين من الوضع واربعة اشهر وعشر فقلت انا عدتها ان تضع حملها فقال ابو هريرة انا مع ابن اخي فسوغ ابن عباس ان يخالفه مع ابي هريرة الى غير ذلك من الوقايع التي لا تحصى كثرة و الطرف الثاني في ندرة المخالف اي قلته غاية القلة كاجماع من عدى ابن عباس على العول ومن عدى ابا موسى الاشعري على ان النوم ينقض الوضوء ومن عدى ابا طلحة على ان البرد يفطر ومنه ما حكاه ابو طالب والحاكم والامير الحسين من الاجماع على تحريم الزكوة على الهاشمي مع ما روي عن ابي حنيفة وما لك من الجواز والمختار وفاقا للجمهور ان النادر المجتهد كذلك اي معتبر كالتابعي مع الصحابة فلا ينعقد الاجماع مع مخالفته كما لا ينعقد مع مخالفة التابعي لعدم انتهاض ادلة الاجماع الاعتبار دونه وذهب احمد بن حنبل في احدى الروايتين عنه و ابو بكر الرازي ومحمد بن جرير الطبري وابو الحسين الخياط من المعتزلة الى انعقاده وفي كلام الامام احمد بن سليمن عليه السلام ميل الى هذا القول ومن الناس من قال ان كان الاقل قد بلغ عدد التواتر لم ينعقد الاجماع دونه والا انعقد وقال ابو عبد الله الجرجاني ان سوغ الاجتهاد في مذهب المخالف اي المصير الى مذهبه كان خلافه معتدا به كخلاف ابن عباس في العول والا كان اجماعه عليه ذلك كخلافه في تحليل المتعة فلا يكون خلافه معتدا به ومنهم من قال يكون قول الاكثر حجة ولا يكون اجماعا قطعيا وهو اختيار ابن الحاجب احتج القايلون بانعقاده بان لفظ المومنين الوارد في قوله تعالى ويتبع غير سبيل المومنين وفي غيره من الادلة يصدق على اكثر المومنين وذلك كما يقال بنو تميم يحمون الجار والمراد اكثرهم وبقوله صلى الله عليه واله وسلم عليكم بالسواد الاعظم وقوله اياكم والشذوذ وقوله الشيطان مع الواحد وهو عن الاثنين ابعد وبان الامة اعتمدت في خلافة ابي بكر على اتفاق الاكثر مع مخالفة الاقل كعلي عليه السلام وسعد بن عباده والجواب عن الاول انا نمنع صدق المومنين على الاكثر فان الجمع المعرف باللام حقيقة في الاستغراق ولهذا يصح ان يقال انهم ليسوا كل المومنين والمجاز خلاف الاصل وعن الثاني بان المراد من عليكم بالسواد الاعظم كل الامة لان كل ما عداه اقل فالكل اعظم منه والاعظم من الامة ولو بواحد لا بعض ولا يقدح في حجية قول العدد الزايد على العدد والاجماع على خلافه وعن الثالث بان المراد بالشذ وذ المخالفة بعد الموافقة وعن الرابع بان المراد الحث على طلب الرفيق ولهذا قال صلى الله عليه واله والثلاثة ركب وعن الخامس بالمنع ولو سلم فلا نسلم اعتبار الاجماع في عقد الامامة بل العقد يحصل من عدلين كاف واحتج ابن الحاجب بان قول الاكثر يدل ظاهرا على وجود راجح تمسكوا به لانه لو قدر كون متمسك المخالف النادر راجحا لكان بعيدا او اتفق بعدا ابعد تعجيبه ما مع الاقل من الادله ممنوع كيف وقد قال النبي صلى الله عليه واله وسلم ما اختلف امه بعد نبيها الا ظهر اهل باطلها على اهل حقها اخرجه الطبراني في الاوسط عن ابن عمر ومسئلتا التابعي والنادر بينهما عموم من وجه لاجتماعهما اذا كان المخالف تابعيا نادرا وافتراقهما في التابعي الكثير والنادر الذي ليس بتابعي والطرف الثالث انه لا يعتبر من سيوجد من الامة الى انقطاع دار التكليف

اتفاقا بين القائلين بحجية الاجماع لان في ادلة الاجماع ما يقتضي ان اهل العصر الواحد حجة ولان الاجماع حجة فلو اعتبرنا في الاجماع المكلفين جميعا الى اخر التكليف لم يبق حجة لانه ليس بعدهم تكليف فيكون اجماعهم حجة فيه واما من سيوجد في عصر المجمعين فسياتي الخلاف فيه ان شاء الله الطرف الرابع انه لا يعتبر الا المجتهد ولا يعتبر غير المجتهد على المختار وهو قول الاكثرين وقيل يعتبر المقلد مطلقا يعني ولو كان عاميا وهو اختيار ابي طالب وابي عبد الله البصري وابي بكر الباقلاني قال ابو طالب عليه السلام ما يعتد به بالاجماع فيه منه ما يشارك العوام في معرفته الخواص ومنه ما ليس كذلك فلا وان يعتد باجماع العامة عليه مع الخاصة على التفصيل ويعتبر قولهم فيه وذلك بان يومي العيد لا صيام فيهما وان الحدث ينقض الوضوء على الجملة وان ابنة الابن في التحريم بمنزلة البنت وان الخالة في ذلك بمنزلة الام وما يجري هذا المجرى مما يشاركهم العوام في معرفة الحكم المجمع عليه على التفصيل وان لم يعرفوا طريقه الا على سبيل الجملة والثاني يعتبر اجماعهم على الجملة حيث كان المعلوم من حالهم انهم راضون بكل قول مجمع عليه علماء الامة وانهم لا يخالفون في ذلك وذلك كحكم من يتزوج المراة وهي في العدة او يطا في الحج او يلحقه السهو في الصلوة ان الحجة على هذا القول عموم دليل الاجماع وقيل يعتبر المقلد الاصولي خاصة لكونه اقرب الى مقصود الاجتهاد لعلمه بمدارك الاحكام على اختلاف اقسامها وكيفية تلقي الاحكام من منطوقها ومفهومها ومعقولها الى غير ذلك بخلاف الفروعي وقيل يعتبر الفروعي خاصة لعلمه بتفاصيل الاحكام دون الاصولي قلنا الاحتجاج للمذهب الاول المختار بان وفاق المجتهدين اجماع او وجب وقالهم بعض غير قول غيرهم اي كونه حجة تامة فلو اعتبر غير المجتهد لكان قوله جزءا من الحجة ولو كان كذلك لزم التبعيض لكون قولهم حجة وهو كونه ليس بحجة لانعدام الكل بانعدام جزئه وعموم دليل الاجماع مخصص بالاجماع الذي ذكرناه والقرب الى مقصود الاجتهاد والعلم بتفاصيل الاحكام لا يفيد ان المطلوب وحي المقلد على الاصولي والفروعي والتقليد اتباع قول المجتهدين فخالف قولهم عاص لا يعتبر وقد احتج ابو الحسن البصري على ما ذهبنا اليه بقوله ان الامة انما يكون قولها حجة اذا قالته بالاستدلال لانه لا يجوز ان تحكم بغير دليل فهي انما عصمت عن الخطا فيما تستند لا لها والعامة ليست من اهل النظر والاستدلال على الحوادث فنعصم فيه الطرف الخامس النظر في اعتبار كافر التاويل وفاسقه كالخوارج فنقول في التاويل اربعة اقوال الاول الاعتبار لكافر التاويل وفاسقه معا فلا ينعقد اجماع من دونها ونسبه في الفصول الى بعض ائمتنا والى ابي هاشم وجمهور الاشعرية و القول الثاني عدمه الاعتبار مطلقا اي في كافر التاويل وفاسقه ونسبه في الفصول الى جمهور ائمتنا والى علي والقاضي عبد الجبار والقول الثالث يعتبر الفاسق في حق نفسه اي لا في حق غيره فلا يكون الاتفاق مع مخالفته حجة عليه ويكون حجة على من سواه والقول الرابع يعتبر الفاسق مطلقا وهو قول الغزالي وقول خامس مروي عن جعفر بن مبشر انه يعتبر اجماع اهل القبلة جميعا الا الخوارج والروافض وذلك لانهم تبرءوا من السلف ويكفرونهم اما الخوارج فلتكفيرهم عليا عليه السلام وعثمان وجلة الصحابة واما الروافض وهم الذين رفضوا امامة زيد بن علي عليه السلام فلتكفيرهم ابا بكر وعمر وعثمان وجلة الصحابة ايضا وقول سادس لبعضهم ان الخوارج والروافض معتبرون في البحث لا النقل لانهم افسد وه على

انفسهم بتكفيرهم الصحابة فرجاز رووا المنسوخ من غيرهم وطرحوا الناسخ الذي يروونه عنهم لسوء اعتقادهم
فيهم اذا عرفت ذلك فالقايلون بالاعتبار هم الذين لا يكفرون بالتاويل من ائمتنا وغيرهم لانه لم يخرجه من
الامه عندهم والقايلون بعدمه المكفرون وذلك لخروجه بكفره عن مسمى الامه المشهود لها بالعصمه
وان صلى الى القبله واعتقد نفسه مسلما لان الامه ليست عبارة عن المصلين الى القبله بل عن المسلمين
وهو كافر والاسلام والكفر لا يجتمعان و اما فاسق التاويل فالاقرب اعتباره لان الادله الداله على حجيه
الاجماع لا تنهض دونه لان الفسق لا يخرجه عن مسمى الامه والعلم بخطايه في امر لا يوجب العلم
بخطايه في كل امر ولان الفاسق المجتهد يلزمه ان يتبع في وقايعه ما يودي اليه اجتهاده وذلك يقتضي
الا ينعقد الاجماع في حقه عليه واذا لم ينعقد في حقه الاحتمال تبعض حكمه حتى ينال العمرى وجه دون
وجه احتج النافون لاعتباره بالقياس على الكافر بجامع عدم العداله و الجواب منع علية الوصف
للحكم بل المناط يعتبر الكافر لانه ليس من الامه فلا يصح قياس الفاسق عليه الطرف السادس
في الخلاف في اشتراط كون المجمعين من الصحابه و المختار وفاقا لاكثر العلما ان الاجماع لا يختص بالصحابة
بل اجماع اهل كل عصر حجه وخلافا للظاهريه واحدى الروايتين عن ابن حنبل للعموم المعلوم من الادله
القاضيه بان الاجماع حجه و احتج المخصصون بان اعتبار اجماع غير الصحابه فيه لزوم مخالفة اجماعهم على
جواز الاجتهاد فيما لا قاطع فيه وذلك باطل اجماعا وبيانه انه انعقد اجماع الصحابة قبل مجي التابعين وعدهم فيما
لا قاطع فيه من الاحكام انه يجوز فيه الاجتهاد فلو اعتبر اجماع غيرهم بعدهم صحا في شي منها لم يجر فيه
الاجتهاد اجماعا والجواب ان ما ذكرتموه منقوض بجريه فيهم بعد اجماعهم على جواز الاجتهاد فيما لا قاطع فيه
فلو صح ما ذكرتم لوجب الا يجوز اجماعهم في شي منها واللازم باطل بالاتفاق والحق انها يعني مسئلة
اجماعهم على جواز الاجتهاد في مسايل الخلاف قضيه عرفيه وهي التي يحكم فيها بثبوت المحمول
للموضوع ما دام وصف الموضوع وقد وقع الاجماع على ان ما لا قاطع فيه يجوز فيه الاجتهاد ذكرا مطلقا
بل ما دام لا قاطع فيه ولما وقع الاجماع الثاني زال وصف الموضوع وهو كونه لا قاطع فيه والحكم
به فيزول بزواله الطرف السابع في الخلاف في عدد التواتر هل يشترط في الاجماع ام لا و المختار وعليه
الاكثرون انه لا يشترط عدد التواتر للدليل فانه يتناول الاقل من عدد التواتر لكونهم كل الامه والمؤمنين
واشترطه الجويني ومن وافقه لا مستند لهم على حجية الاجماع بالعقل وهو انه لو لم يكن عن قاطع لما حصل
عادة فلا بد لهم من القول بعدد التواتر لان انتفا حكم العادة انما هو في عدد مشاهد ظاهر واذا قلنا
بعدم اشتراط العدد و لو لم يبق الا واحد من المجتهدين فان قوله حجه على المختار لصدق
اي المضمون دليل الاجماع وهو انه لا يخرج الحق عن هذه الامه فلو لم يكن قول الواحد حقا لخلا
مضمون السمعي وان لم يخالف صريحه وقيل لا يكون قول الواحد حجه وهو قول الدواري من
اصحابنا والسبكي لان الاجماع هو المنفي عنه الخطا فلا يقطع بانتفائه عن قول الواحد لعدم صدق
الاجماع فيه لان اقل ما يصدق به الاجماع اثنان قلنا كما يمتنع مخالفة صريح الدليل يمتنع مخالفة
مضمونه الطرف الثامن في اشتراط انقراض العصر و المختار انه لا يشترط الانقراض وهو قول
الاكثر و الشافعي وهو عموم ادلة الاجماع والحنفيه والمعتزله والاشاعره لعدم النص الذي ذكره

عصره وما لم ينقرض وقيل لا يشترط وهو مذهب احمد بن حنبل والاستاذ ابي بكر بن فورك ومن الناس
من فصل فقال ان كان الاجماع لاتفاقهم على الحكم باقوالهم او بافعالهم او بهما فالانقراض لا يكون شرطا
وان كان الاجماع بذهاب واحد من اهل الحل والعقد الى الحكم وسكوت الباقين عن الانكار مع اشتهاره
فيما بينهم وهو المراد بالاجماع السكوتي كان شرطا وهذا راي ابي علي الجبائي كما يجي ان شا الله تعالى وقال
ابو هاشم ان كان عن قياس كان شرطا والا فلا واليه الاشاره بقوله وقيل ان كان عن قياس قالوا لو لم
يشترط لما جاز رجوع المجتهد عن اجتهاده لكن الرجوع جايز ثابت اذ وافق علي عليه السلام الصحابة في منع
بيع امهات الاولاد ثم رجع قالوا قال علي عليه السلام كان رايي وراي عمر ان لا يبعن وقد رايت الان ان يبعن فقال عبيدة
السلماني رايك مع الجماعة احب الينا من رايك وحدك ورد بالمنع اي لا نسلم ثبوت الرجوع ولو
سلم فلا نسلم ثبوت الاجماع قبل الرجوع لان كلام علي وعبيدة انما يدل على اتفاق جماعة عليه لا انه قول
كل الامه ويويده ان جماعة من الصحابة كابن مسعود وجابر بن عبد الله وابن الزبير وابن عباس روايه
عنه قالوا بالجواز ايضا مسئله اذا قال واحد او جماعة بقول فاما ان ينتشر اولا ان لم ينتشر فعدم
الانكار لا يدل على الموافقه قطعا وبه قال الاكثرون لانه يجوز الا يكون لهم فيه قول مخالف لم يطلع عليه
وقيل هو اجماع وقيل حجه وقال الرازي وابن الملاحمي ان عمت به البلوى فحجه والا فلا وان انتشر
وعرف به الباقون ولم ينكره احد منهم فان علم قطعا ان سكوتهم عن رضا فاجماع وان لم يعلم فان
كان مما لا تكليف فيه علينا كالقول بان عمارا افضل من حذيفة فلا اجماع ولا حجه وان كان مما فيه
تكليف فان كان قطعيا وكان لسكوتهم محمل غير الرضا فكذلك وذلك كامامة ابي بكر وعمر وعثمان
فان السكوت لا يدل على الرضا وان كان مسئلة الامامه قطعيه لما كان هنالك ما يصرف السكوت
اليه وهو التقيه والخوف من اختلاف الارواح وانتهاك الاعراض والحرم وان كان اجتهاديا
فان كان بعد استقرار المذاهب لم يدل على الموافقه قطعا سوا قلنا كل مجتهد مصيب ام لا لان المخطئة
يقولون بان المخطي معذور معفو عنه مخاطب بما ادى اليه نظره القاصر فلا يجب الانكار
وان كان قول البعض وسكوت بعض قبل تقرر المذاهب وهذا اعقد البحث والنظر في الحادثه ففيه اقوال
خمسه قيل اجماع قطعي وهو قول احمد بن حنبل واكثر الحنفيه وبعض الشافعيه وهو قول الشافعي
القديم وقيل هو اجماع بعد موتهم اي بعد انقراض القايل والساكتين وهو قول ابي علي الجبائي
وقيل هو لا اجماع قطعي ولا حجه ظنيه وهو قول ابي عبد الله البصري واهل الظاهر
وبعض الحنفيه قال الدواري وبه قال الجمهور من الزيديه منهم الامام يحيى بن حمزة والقاضي جعفر
وبه قال الشافعي في الجديد والغزالي والرازي وقيل ان كان القول في الفتيا فهو اجماع
وان كان في الحكم فهو لا ايضا اي لا اجماع قطعي ولا حجه ظنيه وهذا مذهب ابي علي بن ابي هريره
من اصحاب الشافعي رضي الله عنه و القول الخامس وهو المختار وبه قال الامام احمد بن يحيى والمهدي
وابو هاشم وابو الحسن الكرخي والامدي وابن الحاجب وهو الظاهر من كلام الامام الهادي عليه السلام
وهو ما اعتمده احمد بن الحسين عليه السلام انه حجه ظنيه يحتج بها كساير الظنيات لنا حجه فما اختير انه
ان سكوتهم ظاهر في موافقتهم لبعد السكوت من الكل عادة مع اعتقاد المخالفه كما نرى عليه الناس

فكان ذلك في افادة الاتفاق هنا كقول ظاهر الى لاله عنر قطعها وصيد بعد وعليه سبيل المومنين الامة
كل ونا بجمله مثل الظن الحاصل به باقل من الظن الحاصل بالقياس وظواهر اخبار الاحاد وجب العمل به
واحتج القائل المذهب الاول بما ذكرناه من ظهور السكوت في الموافقة فعلنا في الجواب عليه وقال
كاف للاول لانه [illegible] يدل على كونه اجماعا قطعيا والظهور لا يفيده مطلوبه وقال ابو علي الجبائي الاجماع
من تجويز ترك الانكار لعدم تمام النظر او لتعارض الادلة او للتوقير والتعظيم او للهيبة او للتقية كما نقل
عن ابن عباس انه سكت في مسألة العول انه سكت اولا ثم اظهر الانكار فقيل له في ذلك فقال انه
كان رجلا مهيبا يعني عمر او لغير ذلك تكون قبل الانقراض قوية فلا يكون اجماعا فاما بعد الانقراض فبعد
الاحتمالات فيكون ظاهرا في الموافقة فيكون اجماعا والجواب ان ضعف الاحتمال بالانقراض لا يفيد
لان غايته قوة ظهور الموافقة وهو لا يدل على القطع الذي يدعيه لبقاء الاحتمال وان كان ضعيفا
ولا يضرنا وجوده لانا لا ندعي الا الظن وهذا ما اشار اليه بقوله ولا يضر الاحتمال فيه فيتضعف
بالانقراض اي يحتاج الى تضعيفه بالانقراض وقال اهل المذهب الثالث يحتمل كون السكوت تجويزا او
في المسألة او تصويب اي لاعتقاد ان كل مجتهد مصيب او غير ذلك من الاحتمالات التي ذكرناها انفا
وغيرها ومع قيام هذه الاحتمالات لا يدل على الموافقة فلا يكون اجماعا ولا حجة والجواب انه وان كان
محتملا فهي خلاف الظاهر لما علم من عادة اهل الاجتهاد ترك السكوت في مثله كقول معاذ لعمر لما راى جلد الحامل
ما جعل الله لك على ما في بطنها سبيلا فقال لولا معاذ لهلك عمر وقد روي ان القائل بذلك علي عليه السلام
وكقول امراة لما نهى عمر عن المغالاة في المهور ايعطينا الله بقوله واتيتم احداهن قنطارا ويمنعنا عمر
فقال كل الناس افقه من عمر حتى المخدرات وغير ذلك مما يوقف عليه التتبع لاثارهم وقال ابن الحاجب
العادة في الفتيا انها تخالف ويبحث عليها دون الحكم فان كلا يحكم بما راه فيتبع ولا يخالف كما نرى في
عصرنا وايضا الحاكم يهاب ويوقر دون المفتي والجواب منع الفرق بين الفتيا والحكم في محل النزاع
وهو قبل تقرر المذاهب لانه حينئذ بصدد البحث والمناظرة في حكم المسألة فيخالف الحكم وينكر كما تخالف
الفتيا وتنكر والفرق الذي ابداه المستدل بين الفتيا والحكم بعد الاستقرار للمذاهب وهو غير محل النزاع
وقد علم اعتراض الصحابة على الاحكام فتجويز الهيبة لا يدفع الظهور **مسألة** في الكلام في مستند
الاجماع الاكثر وجوب السند دليلا كان او امارة وهو قول عامة العلماء الا ما حكي واحصي القاضي
عن قوم من جواز الاجماع عن توفيق لا عن توقيف بان يوفقهم الله تعالى لاختيار الصواب وان لم يكن
لهم دلالة ولا امارة وهو منسوب لمذهب موسى بن عمران كما حكى قال ائمتنا عليهم السلام والجمهور
ولو كان السند قياسا واجتهادا وفيه اي في القياس اقوال منها المنع لصدور الاجماع عنه
مطلقا جليا كان او خفيا وهذا راي داود الظاهري واتباعه والامامية وابن جرير الطبري
ومنها المنع للخفي اي لصدور الاجماع عن القياس الخفي دون الجلي فهو جائز وهذا قول
بعض الشافعية ومنها المنع للوقوع لصدور الاجماع عنه دون الجواز ومنها المنع
اي لكون الاجماع الصادر عن القياس حجة فيجوز مخالفته حكى هذا القول الامام المهدي عن الحاكم
صاحب المنظومة [illegible] بما اخترناه وهو ثلاثة امور وجوب السند وجواز كونه قياسا ودو

هو الامر الثاني المطبع للجواز لانه لو فرض وقوعه عن القياس لم يلزم منه محال وذلك كغيره
من الامارات مثل خبر الواحد والمتواتر الظني الدلالة اذ لا مانع يقدر الا كونه مظنونا وحجة
الوقوع قوله كاجماعهم على حد الشارب فانه انبنى على علي عليه السلام بالقياس حيث قال اذا شرب سكر واذا
سكر هذى واذا هذى افترى فارى عليه حد المفتري وقال عبد الرحمن بن عوف هذا احد واقل الحدود
ثمانون وكتحريم شحم الخنزير قياسا على لحمه وغير ذلك وحجة الوجوب قوله اما الاجماع بلا مستند
فمحال عادة لان اتفاق الكل لا لداع يستحيل في العادة كالاجماع على اكل طعام واحد في وقت
واحد احتج المانعون على الاطلاق والمانعون عن الخفي اما اولا فبان العادة تمنع الاتفاق
عنه لانه ظني والقرائح فيه تختلف والانظار تتباين والجواب انا لا نسلم اختلاف القرائح للاتفاق
بعد العلم بوجوب العمل بالقياس ولو سلم لزم في كل ظني اذ لا مانع يقدر سوى كونه ظنيا واما
ثانيا فبانه لو صدر عنه لجازت مخالفته اما الملازمة فلانه يجوز للمجتهد مخالفة القياس اجماعا
وجواز مخالفة الاصل يقتضي جواز مخالفة الفرع واما بطلان اللازم فللاتفاق على امتناع
مخالفة الاجماع والجواب ان الاجماع على جواز مخالفته اي القياس قبل الاجماع واما اذا اقترن
بالقياس اجماع فلا يجوز المخالفة لاعتضاده به واما ثالثا فبان العلماء مختلفون في الاحتجاج
بالقياس والاختلاف فيه يمنع من انعقاد الاجماع عنه والجواب ان ما ذكرتم من منع الاجماع
صدور الاجماع عنه منقوض بخبر الواحد والعموم فان الخلاف قد وقع في حجيتهما مع جواز صدور
الاجماع عن كل منهما اتفاقا احتج القائل بكون الاجماع الصادر عن القياس والاجتهاد غير حجة
بان جواز مخالفة الاصل يستلزم جواز مخالفة الفرع والجواب بان قياس الاجماع على الطرق
حكم ترتب عليه باطل بالدليل القطعي الدال على كونه حجة لا يجوز مخالفتها من غير تخصيص اجماع
عن اجماع احتج القائل بجواز الاجماع من دون مستند بانه لو كان عن مستند لاستغني عنه
بالمستند فيعري عن الفائدة والجواب ان العري عن الفائدة لو كان عن مستند ممنوع اذ فائدته سقوط
البحث وحرمة المخالفة وان سلم ما ذكروه لم يصح عن سند وذلك مما لم يقل به احد اذا
عرفت ان الاجماع لا بد له من مستند فههنا فرع يترتب عليه فنقول ما اجمع على وجه من
الادلة اما ان تكون قطعيا او ظنيا او كان قطعيا عند اهل الاجماع فهو السند لذلك
الاجماع قطعا لامتناع الا يقفوا على القطعي مع طلبهم لما يدل على الحكم ولو فرض ظهور ظني لهم
مفيد لذلك الحكم لم يجز ان يكون صارفا لهم عن القطعي اياهم للحكم به والاتفاق عليه وايضا الاتفاق
عن الظني دون القطعي محال عادة وهذا قول ائمتنا عليهم السلام والجمهور منهم ابو هاشم وابو الحسين
البصري وحكى في الفصول الاتفاق على ذلك وقال القاضي عبد الوهاب المالكي في ملخصه ان كان
الخبر متواترا فلا خلاف في وجوب استناده اليه قال ابو طالب وقد ذكر شيخنا ابو عبد الله
البصري الا انه يقول ان الخبر اذا كان من اخبار الاحاد في هذا الوقت فانه يجب ان يقطع على
انهما قامت به الحجة في الاصل فان ذلك بنا مذهبه في هذا الباب وحاصله يقول ان عادة
الصحابة جارية بانها كانت لا تتفق على مخبر الخبر اذا كان من اخبار الاحاد وانما تتفق عليه

اذ كان الخبر الوارد فيه طريقه الظن وقال البيضاوي لا يجب ان يكون صادرا عن دليل
اجماع دليلين على مدلول واحد ولا يكن قطعيا جو محتمل لانه يكون سندا والا يكون لسقط
الظنيات ونقل ابن القطان في الاوسط عن الشافعي انه يجب ان يكون سندا للوجوب المسند في الاجماع
وصلاحية هذا له والاصل عدم غيره وقال القاضي عبد الوهاب المالكي في ملخصه ان كان الخبر من
الاحاد فان علمنا ظهور الخبر بينهم وانهم عملوا بموجبه لاجله فلا كلام وان علمنا ظهوره بينهم وعلمهم
بموجبه ولكنا لم نعلم انهم عملوا لاجله ففيه نظر ثالثها ان كان على خلاف القياس فهو
مستندهم والا فلا وان لم يكن ظاهرا بينهم لكن عملوا بما يتضمنه فلا يدل على انهم عملوا من اجله وهل يكون
اجماعهم على موجبه دليلا على صحته فيه خلاف منهم من قال لا يدل كما ان الحاكم لا يدل على صدق
الشهود والصحيح دلالته لان السمع دل على عصمتهم بخلاف الحاكم **مسئلة** واذا تكلم المجتهدون
في مسئلة واختلفوا فيها على قولين او اقوال فهل لمن بعدهم من المجتهدين احداث قول اخر في تلك
المسئلة فيه ثلاثة مذاهب اولها المنع مطلقا وهو قول الاكثر منهم ابو طالب والمؤيد بالله في احد قوليه
وابو علي وابو هاشم وابو الحسن الكرخي وابو عبد الله البصري واليه ذهبت الامامية بناء على اصلهم
ان الامام في احدى الفئتين فالمحدث للثالث مخطئ وان فصل وثانيها الجواز مطلقا وهو قول
اصحاب الظاهر وبعض المتكلمين واحد قولي المؤيد بالله **والمختار وفاقا** للمنصور بالله وابي الحسين
البصري والرازي واتباعه والامدي وابن الحاجب والشيخ الحسن وهو قول المتاخرين ان الاحداث
على قولين لا لا ممتنع قولا ثالثا لا يرفعهما اي القولين الاولين فيجوز احداثه لانه لا يخالف ما
اذ لم يرفع اجماعا وان رفعهما لم يجز للقطع بان الحق فيهما والا لزم خطا الامة وذلك **كالمذبوح بلا**
تسمية قيل يحل تركها عمدا او سهوا **وقيل لا يحل مطلقا فالحل مع السهو** والتحريم مع العمد
غير رافع للقولين وكهذه المسئلة فان القدماء اختلفوا فيها على قولين الجواز مع التفصيل
والمنع كذلك فقول المتاخرين بالجواز مع التفصيل والمنع مع عدمه غير رافع للقولين ومثال
ما يرفع القولين ان يطا المشتري البكر ثم يجد بها عيبا فقيل الوطء يمنع الرد وقيل بل يردها مع
ارش النقصان وهو تفاوت قيمتها بكرا وثيبا فالقول بردها مجانا قول ثالث رافع للقولين احتج
المانعون اما اولا فباتفاق الاولين على عدم التفصيل فالقول به خلاف الاجماع والجواب منع
اتفاقهم على عدم التفصيل غايته انهم لم يقولوا به **وعدم القول بالتفصيل ليس قولا بعدمه** اي التفصيل
وانما يمتنع القول بما قالوا بنفيه لانهم لم يقولوا فيه بنفي ولا اثبات **والا امتنع القول فيما تجدد**
من الوقائع اذ لم يقولوا فيها بحكم **واما ثانيا فلان في القول بالتفصيل لزوم تخطئة الاولين** اذ كلا
منهم مخطئه بالتعميم وفيه تخطئة كل الامة والا لم ينفيها **والجواب ان ذلك ممنوع فيما تنفيه**
التفصيل لان ما تنفيه الادلة تخطئة كل الامة فيما اتفقوا عليه واما فيما لم يتفقوا عليه بان يخطئ بعض
في مسئلة وبعض في مسئلة فلا والا لزم ان يمتنع تجويز الخطا على كل فرد من مجتهدي كل الامة في مسائل
متعددة ولا خلاف فيه لغير الامامية **احتج** القائل بالجواز مطلقا اما اولا فبان اختلافهم
دليل على ان المسئلة اجتهادية يجوز فيها العمل بما يودي اليه الاجتهاد فكيف يكون نافعا

منعا قوله **قيل الاختلاف فيهما يشهد بالجواز** قلنا لا اختلاف في المنع لان ما قلنا فيه بالمنع هو ما اتفقوا عليه وبرفعه
القول الثالث كالاتفاق على عدم الرد مجانا فانهم لم يختلفوا فيه ولا يكون اجتهاديا **واما ثانيا** فبانه لو
كان الثالث باطلا لانكر اذ وقع ولم ينكر اما الاولى فلان الامر بالنهي عن المنكر والسلف لا يتفقون على مخالفة
الامر واما الثانية فلان الصحابة اختلفوا في زوج وابوين وزوجة وابوين فقال ابن عباس رضي
الله عنهما للام ثلث الاصل قبل فرض الزوج والزوجة وقال الباقون للام ثلث الباقي بعد فرضهما واحدث
التابعون قولا ثالثا فقال ابن سيرين بقول ابن عباس في زوجة وابوين دون زوج وابوين ولم
ينكر عليه احد والا لنقل **والجواب انه** **ما وقع من التابعين** من احداث ما لم يقل به الصحابة **ان وقع**
فيما علم انه وقع وقت الاختلاف منهم والنظر في الحادثة **قبل الاستقرار** على تلك المذاهب
وذلك **كما حكي عن مسروق** انه احدث فيما اختلفت فيه الصحابة من مسئلة الحرام قولا اخر فان جابر الله
روي عن ابي بكر وعمر وابن عباس وابن مسعود وزيد ان الحرام يمين وعن عمر اذا نوى الطلاق فرجعي
وعن علي رضي الله عنه ثلاث وعن زيد واحدة بائنة وعن عثمان ظهار وكان مسروق لا يراه شيئا ويقول
ما ابالي اجرمتها ام قصعة من ثريد وكذلك عن الشعبي قال ليس بشيء محتجا بقوله تعالى ولا تقولوا لما تصف
السنتكم الكذب هذا حلال وهذا حرام وقوله لا تحرموا طيبات ما احل الله لكم وما لم يحرمه لم يجز لاحد
ان يحرمه ولا يصير بتحريمه حراما قال ابو طالب عليه السلام واما ما حكي عن مسروق فانه لا يلزم لانه كان
في زمان الصحابة وهو من اهل الاجتهاد فلا يمتنع ان يكون الاجتهاد الذي ذهب اليه انما قال به
لاختلافهم ولم يكن قد استقر خلاف من اهل العصر الاول على تلك الاقاويل الاخر **والا** يكن ما
وقع من التابعين كذلك **فواضح** انه من القسم الجائز كما روي عن ابن سيرين لانه قائل في كل صورة
بواحد من المذهبين وكذلك لم ينكر **وههنا مسائل** ذكرت تبعا لهذه المسئلة لوجه مناسبة المسئلة
الاولى اذا استدل اهل العصر في مسئلة بدليل او تاولوا او تاويل فهل لمن بعدهم احداث دليل
او تاويل لم يقولوا به ولم ينصوا على بطلانه ولا صحته منعه الاقلون وتوقف ابو عبد الله البصري
في ذلك **و** قال الاكثرون وهو المختار **يجوز احداث دليل او تاويل او** هو قول باجتهاد **لا يخالف**
فيه ما اجمع عليه اهل العصر الاول لان عدم القول ليس قولا بالعدم فكان جائزا وايضا لم يكن
ينكر ما وقع **اذ لم يزل العلماء يستخرجون الادلة والتاويلات** المغايرة لادلة من تقدمهم وتاويلاتهم من غير
نكير من احد بل يمدحون به ويعد لهم فضلا **احتج** المانعون اما اولا فبان سبيل المومنين
بالمتفق عليه وهذا غيره فقد اتبع غير سبيل المومنين **والجواب ان سبيل المومنين** مراد به الحكم
المتفق عليه لانهم لم يتعرضوا له **والا امتنع الحكم فيما تجدد** من الوقائع لصدق غير سبيلهم
عليه وهو باطل بالاتفاق **قيل** فرق بين ما تجدد من الوقائع وما نحن فيه اذ **هنا سبيل**
للمومنين وهو استدلالهم وتاويلهم السابق فاحداث الاخر يكون اتباعا لغيره **ولا** سبيل
هناك اي في الوقائع المتجددة فاحداث القول فيها احداث لسبيل لا اتباع لغير سبيلهم اذ لا سبيل لهم فيها
قلنا لا نسلم الفرق اذ **لا سبيل** لهم ايضا في المتنازع فيه وهو الدليل والتاويل الحادث
وانما يكون لهم سبيل لو حكموا فيه بصحة او فساد والمفروض خلافه والحق ان المراد بالسبيل الذي وقع

التهديد على اتباع غير نفس المتهدد به لا طريقه و الالزم العامه متبعه لغير سبيل المومنين بتخصيص
المومنين في الايه بالمجتهدين لما سبق من ان غيرهم لا يعتبر في انعقاد الاجماع وسبيلهم الى الاحكام
الاداله من الكتاب والسنه وسبيل العامه التقليد وهو غير ذلك واللازم باطل بالضروره والاتفاق المسئله
الثانيه قوله واختلفوا في جواز عدم علم الامه في عصر من الاعصار براجح اي بدليل لا ينافيه دليل
معمول على وفقه يعني غير متروك حكمه سواء عمل بحكمه من دونهم كلهم او بعضهم على قولين والمختار الجواز
اذا لم يقع من احدهم العمل على وفقه فلا خلاف عند المحققين في عدم الجواز لانه اجماع على الخطا وحكى
العلامه على المختصر ان في المسئله قولا بالجواز مطلقا وقولا بالامتناع مطلقا وقولا بالتفصيل وهو الجواز
ان عمل على وفقه والا فالامتناع وفيما حكاه نظر لاستلزام القول بالجواز مع عدم العمل على وفقه تجويز اجماع
الامه على الخطا احتج المجوز لعدم علمهم براجح معمول على وفق عدم العلم به ليس اجماعا على عدمه
لان عدم العلم ليس علما بالعدم والالزم عدم ما لم يتفقوا على العلم به وهو باطل بالضروره
احتج المانع لذلك الدليل الراجح سبيل المومنين وقد عملوا بغيره فقد اتبعوا غير سبيل المومنين
وجه من الجواب ما سبق من ان سبيلهم مراد به ما اتفقوا عليه لا ما لم يتعرضوا له وقد يجاب بانه
ليس سبيلهم بل من شانه ان يكون سبيلهم المسئله الثالثه اذا اختلف اهل العصر الاول في مسئله
على قولين واستقر خلافهم في ذلك واتفق اهل العصر الثاني على احدهما ففيه خلاف والمختار ان الاتفاق
من اهل العصر الثاني على احد قولي الاولين جائز وانه اجماع يجب اتباعه وهو قول الاكثر اختاره
منهم ابو الحسين وابو طالب وقول ابن سريج واتباعه وابي علي وابي هاشم وابي الحسن الكرخي وابي بكر
وابي عبد الله البصري والرازي وابن الحاجب لما تقدم من الادله الداله على ان الامه لا تجتمع
في عصر على خطا وقيل جائز وقوعه ولكنه لا يكون اجماعا يجب اتباعه وهو قول بعض المتكلمين
وبعض الحنفيه وبعض الشافعيه ورواه ابو طالب عن الصيرفي وقيل ان الاتفاق المذكور
ممتنع وقوعه وهو قول احمد بن حنبل والاشعري والجويني والغزالي والامدي وابي بكر الصيرفي
من اصحاب الشافعي واحتج اهل القولين الاخرين اما المانعون فبما اشار اليه بقوله لانه
لو كان حجه لتنافى الادله لتعارض الاجماعان اجماع هو لا على عدم تسويغ الاخر واجماع الاولين
على تسويغ كل منهما وانه محال عاده واما المانعون لحجيته فبما اشار اليه بقوله او كان حجه يعني لو كان
الاتفاق الواقع على الوجه المذكور حجه تعارضا اي الاجماعان اجماع الاولين على جواز الاخذ
من القولين واجماع الاخرين على تعيين احدهما فقوله تعارضا هو التالي في الحجتين وقوله لو وقع
مقدم الحجه الاولى او كان حجه معطوف عليه وهو مقدم الثانيه وقوله لان اختلافهم اجماع على
بيان الملازمه لانها لا تتم الا ببيان الاجماع الاول فيحصل التعارض بينه وبين الثاني قلنا في
الجواب عليها احتج به الطائفتان ما ذكرتموه من اتفاق الاولين على جواز الاخذ بكل من القولين
ممنوع اذ كل فرقه تجوز ما تقول به وتنفي الاخر سلمنا ذلك فمشروط بانتفاء القاطع اي مشروط
بعدم ظهور القاطع في احدهما وعند الشرط لا يوجد بعد تحقق الاجماع الثاني لكونه قاطعا واحتج
المانعون لوقوعه بوجه اخر وهو ان العاده تقضي بامتناع الاتفاق على ما استقر فيه الخلاف اذ لا

احدى الطائفتين يتبع على مذهبها وبوجه اخر وهو انه لو وقع الاجماع الثاني لكان ناسخا للاول والاجماع
لا يكون ناسخا ولا منسوخا والجواب عن الاول منع قضاء العاده اذ لو امتنع لم يقع وقد وقع كخلاف
الصحابه في مسئله العول واتفاق التابعين فيها على احد القولين ولو سلم فانما يمتنع عاده اذا كثر
اهل كل واحد من القولين اما اذا كان القايل باحدهما نادرا فلا كما نجد في كثير من اقوال العلماء مما
لم يبق لهم متابع وعن الثاني بان الاجماع الاول ان سلم مشروط بعدم الثاني فاذا ظهر
انتفى الشرط فينتفي المشروط واحتج المانعون لحجيته بوجوه اخر ايضا منها قوله صلى الله عليه وسلم
اصحابي كالنجوم الحديث فانه يقتضي جواز الاخذ باي القولين سواء حصل اجماع بعد ذلك ام لم يحصل ومنها
ان اهل العصر الثاني بعض الامه فلا يكون اتفاقهم حجه ومنها انه لو كان حجه لكان الدليل وانه باطل
والا لما خفي على العصر الاول ومنها انه لو كان حجه لكان اجماع احدى الطائفتين بعد موت الاخرى
كذلك والجواب عن الاول بان الاقتدا بهم للمقلدين والا لزم ان يكون قول كل واحد منهم حجه يجب
اتباعها ولو سلم كان قول كل واحد حجه ظنيه وهي لا تقاوم الاجماع الثابت بالدليل القاطع كما مر والظن
وعن الثاني ان ذلك يقتضي ان يكون اجماعهم الحالي عن سبق المخالف حجه وانه باطل وعن الثالث
انه لا يجوز خلو ذلك الدليل على الكل ويجوز ان يخفى على البعض وعن الرابع بانه ملتزم كما حكي
ان شاء الله تعالى المسئله الرابعه الاتفاق من اهل العصر عقيب اختلافهم قبل استقرار المذهب
اي المطلق زمان الاختلاف جائز الا ان شرذمه قليله واما الاتفاق بعد الخلاف المستقر
فيه كما تقدم في مسئله اتفاق العصر الثاني على احد قولي العصر الاول الا ان جواز وقوعه وكونه
حجه اظهر مما سبق لانه لا قول لغيرهم مخالفا لهم في هذه المسئله وقولهم بعد ظهور خطائه والرجوع عنه
لم يبق معتبرا فهو اتفاق كل الامه بخلاف ما قبلها فانه اذا اعتبر من خالفهم من الموتى فهم بعض الا
ولا فرق الدوا بين المسئلتين فقال في هذه المسئله انه يحسن الاجماع بعد الخلاف وانه
لم يكن حجه بخلاف المسئله الاولى ووجه الفرق بما ذكرناه اذا عرفت ذلك فالقايل بالامتناع الامام
يحيى بن حمزه عليه السلام والباقلاني والجمهور على جوازه وكونه اجماعا وكل من اعتبر الانقراض
جوز لانه لما وقع منهم الاتفاق في العصر الذي استقر فيه الخلاف لم يكن اختلافهم اجماعا على
تجويز الاخذ بكل من القولين لعدم انقراض العصر فلم يكن اتفاقهم رفعا لمجمع عليه بخلاف اجماع
العصر الثاني على احد قولي الاولين فانه رفع لمجمع عليه وذهب الاكثر الى انه ليس باجماع وحجه
المانعين لوقوعه وحجيته كما تقدم من انه لو وقع او كان حجه تعارض الاجماعان منهم بناء
على عدم اشتراط الانقراض والجواب كما تقدم ايضا المسئله الخامسه اذا لم تفصل الامه
بين مسئلتين فهل يجوز لمن بعدهم ان يفصل بينهما ينظر فان قال اهل الاجماع بعدم الفصل او علم
ان طريقه الحكم فيهما واحد لم يجز والا فالمختار الفرق والخلاف فيها كالخلاف في مسئله احداث
قول ثالث ولذا لم يذكرها الامدي ولا ابن الحاجب بل جعلاها مسئله واحده وحكيا الخلاف
السابق وذكر كما حكي عن الثوري من الفصل بين الجماع ناسيا والاكل ناسيا بقوله الجماع يفطر
والاكل لا يفطر والاجماع ممن تقدم من العلما ان لا فصل بينهما وكما روي عن ابن سيرين من فصله

تحصيله الروح والابوين ومسئله الزوجه والابوين والاوله والشبه وجواباتها تؤخذ الهنه
المسئله ما سبق **المسئله** السادسه وقد عرف ما تقدم انه لا يجوز ان يتفق اهل العصر الثاني على خلاف
اجماع من قبلهم ولا خلاف الا ما حكاه قاضي القضاه عن الشيخ ابي عبد الله انه قال انما لم يجز ان
يتفقوا على مخالفتهم لان اهل العصر الاول اجمعوا على انه لا يجوز ان يقع الاجماع من بعد على خلافهم
ولم فلو لم يجمعوا على ذلك لجاز ان يتفقوا على مخالفتهم ويكون الاجماع الثاني في حكم الناسخ للاول
مسئله الدليل الدال على عصمه الامه عن الخطا يمنع وقوع الرده منهم جميعا
لانها اعظم الخطا وكذلك الفسق وشذ المجوزون قالوا الرده تخرجهم عن تناولهم تلك الادله لانهم
اذا ارتدوا لم يكونوا امه والجواب ان ماذكروه من كونها تخرجهم مردود بصدق ضلت الامه
وارتدت قطعا وهو محال ووجه صدقه ان زوال الاسم الا بعد تحققهم لما كان بارتدادهم كان متاخرا عن
الارتداد بالذات فعند ان حصل الارتداد وحدث صدق عليهم الاسم حقيقه فصدق الارتداد فتناولته
الادله واما انقسامهم فرقتين كل فرقه اخطات في مسئله واصابت في اخرى فالاصح جوازه لان المخطي
في كل واحده من المسئلتين بعض الامه والخطا ممتنع على الكل دون البعض ومنعه الاكثرون لكن
لان ذلك يوجب اجماع الامه على الخطا قلنا المراد لا تجتمع على الخطا في حكم واحد بحيث تخرج الامه
عن الصواب في ذلك الحكم اذ لو كان المراد ما ذكروه كان يجوز الخطا اي خطا كان في كل واحد
من كل عصر ممتنعا والتالي باطل اما الملازمه فلان الامه معصومه وقد انتم البعض حكم الكل فيمتنع التجويز
للعصمه واما بطلان التالي فلانا نجوز تجويز الاشكال الاماميه في كل واحد من مجتهدي الاعصار
الخطا في بعض والاصابه في بعض بل لا يبعد ان نقطع الخطا لكن **مسئله** في بيان ما يثبت
وما لا يثبت به فيقول يجوز ان يتمسك بالاجماع فيما لا يتوقف الاجماع عليه اي في كل شي لا يتوقف
العلم بكون الاجماع حجه على العلم به سواء كان عقليا او شرعيا او لغويا او دينيا واما ما يتوقف
كون الاجماع حجه على العلم به فلا يصح الاستدلال عليه بالاجماع والاول كحدوث العالم ونفي الشريك للصانع
جل وعلا لان كون الاجماع حجه لا يتوقف على العلم بها وذلك لانا قبل العلم بها يمكننا ان نعلم كون الاجماع
حجه بان نعلم اثبات الصانع بامكان العالم وحدوث الاعراض ثم نعلم باثبات الصانع صحه النبوه
ثم نعلم بصحه النبوه كون الاجماع حجه ثم نعلم بالاجماع حدوث العالم ووحدة الصانع والثاني كوجود
الباري وصحة النبوه فان العلم بكون الاجماع حجه مستفاد من الكتاب والسنه وصحه الاستدلال
بها موقوفه على العلم بوجود الصانع وصحة النبوه فلو توقفا عليه لزم الدور والتمسك بالاجماع في
الامور الدنيويه سواء كانت عليه لا تتوقف عليه او شرعيه وفي اللغويه متفق على صحته وفي الدنيويه
خلاف وذلك كالاراء والحروب وتدبير الجيوش وترتيب امر الرعيه فللقاضي عبد الجبار فيه قولان
احدهما امتناع مخالفته والاخر جوازها وتابعه على كل من القولين جماعه ووجه المنع عموم ادلة
الاجماع والمجوزون يخصونها بالدينيه لانها المتبادر منها **مسئله** الاجماع ينقسم الى قطعي وظني
فالقطعي ما نقل الينا متواترا ولم يسبقه خلاف مستقر مع انقراض العصر عليه وكذا الحكم على الاصح ما سبقه
او لم ينقرض العصر عليه لافاده الادلة القطع بعصمه اهل كل عصر عن الخطا والظني

السكوتي وما سبق الخلاف فيه وما نقله الاحاد وقد اختلف في وجوب العمل به والمختار الوجوب
وهو قول الشافعيه والجمهور منهم الحنابلة ومعظم الشافعيه وبعض الحنفيه وانكره ابو عبد الله البصري
وبعض الحنفيه والغزالي من الشافعيه لنا نقل الدليل الظني الدلاله مقبول فيه الاحاد فيجب العمل
به اتفاقا فنقل الاحاد للدليل القطعي الدلاله اولى بان يجب العمل به لان الاول يجب الاصل فاحتمال
الضرر في مخالفه المقطوع اكثر من احتماله في مخالفه المظنون فاذا ثبت وجوب العمل بالمظنون فبوجوبه
بالمقطوع اولى واحتج ابو عبد الله البصري بان ما يقع الاجماع عليه يجب ان يشيع نقله ويتواتر من جهة
العاده ورد بالمنع لجواز ان يستغنى عن نقله بتعبره اذا عرفت ذلك فالقطعي لا يعارض لان مخالفه اما
قطعي او ظني والكل ممنوع والاول لزم في القطعي ان يثبت مقتضاهما وهما نقيضان والظني سمي بالقطع
بالنقيض واما الاجماع الظني فيجوز معارضته وحكمه اذا عارضه نص من الكتاب او السنه
حال كون الاجماع والنص ظنيين فالجمع واجب بين الدليلين ان امكن وذلك بالتاويل حيث
كان احدهما قابلا بوجه ما قبول القابل له من الاجماع والنص او التخصيص حيث كان احدهما
عاما له ثم ان لم يمكن الجمع باحد الامرين وجب الترجيح باي وجوهه التي تجي في اخر الكتاب ان
شاء الله تعالى ثم ان لم يمكن الترجيح لاحدهما على الاخر وجب الاهمال لان العمل بهما غير ممكن والعمل
باحدهما دون الاخر ترجيح من غير مرجح **مسئله** الاخذ باقل ما قيل في المسئله اذا لم
يدل دليل على ما عداه اي الاقل قيل هو اخذ بالاجماع ومثل بما يسند لا الا اصحابنا على قصر الهاشم
او ولد النبطيين بالاجماع على صحتها فيهم وبقول الشافعي بان ديه الذمي ثلث ديه الحر المسلم
لسقوط القول بالكل وبالنصف لمستند لا بالاجماع فيه وهذا القول يرجع الى الصواب والاقتصار
على اقل ما قيل لفقد الدليل بعد البحث عن مدارك الاحكام الا هو اي فقد الدليل بعد
النظر البليغ مستلزم ظن عدم الوجود للدليل المستلزم ظن عدم الحكم في الزائد على ما اقتضى
عليه والا لزم تكليف الغافل فثبت ان فقدان الدليل بعد الفحص البليغ يوجب ظن عدم الحكم
والعمل بالظن واجب وقولهم انه رجوع الى القول باستصحاب البراءه الاصليه فهو تمسك بالاستصحاب
لا بالاجماع غير صحيح لان للاجماع دخلا في الاستدلال وهو في اثبات الحكم اذ لولاه لاستصحب
البراءه الاصليه في نفي الكل فالاثبات في البعض بالاجماع والنفي عن البعض الاخر بالاستصحاب
وليس المراد ان النفي والاثبات ماخوذان من الاجماع فذلك مما لم يقل به احد وبما ذكرناه يمكن
الجمع بين القولين فالقائل بان ما هذا اشانه اخذ بالاجماع يريد في اثبات المتفق عليه لا في نفي
الزياده او في مجموع الامرين لا في اثبات المتفق عليه وحده ويؤيد ما ذكرناه كلام الغزالي في المستصفى
حيث قال في مسئله ديه اليهودي فان المجمع عليه وجوب هذا القدر ولا مخالف فيه والمختلف
فيه سقوط الزياده ولا اجماع فيه بل لو كان الاجماع على الثلث اجماعا على سقوط الزياده لكان
موجب الزياده خارقا للاجماع وقول الرازي في المحصول في هذه المسئله مبني على معرفه على
الاجماع والاستصحاب بناه ان الاصل عدم الوجوب ترك العمل به في الاقل لانعقاد الاجماع عليه
فبقي الباقي على الاصل والداعي **خاتمه** الحكم المجمع عليه ان كان قطعيا فجاحده لا يكفر ان لم يكن

مما علم من الدين بالضرورة خلافا لبعض الفقهاء لنا ان الاجماع عن مفيد العلم الضروري بالحكم بحيث تساوى الخمس الصلوات ونحوها

المقصد الرابع في امور عامة

لما تقدم من المقاصد الثلاثة وهو نوعان يجمعهما ابواب ستة النوع الاول يتعلق بالنظر في السند وهو الباب الاول والنوع الثاني يتعلق بالنظر في المتن من امر ونهي وعام وخاص ومجمل ومبين ومنطوق ومفهوم وظاهر ومأول وناسخ ومنسوخ وقد يشملها بقية الابواب والسند هو الاخبار عن طريق المتن من تواتر او احاد مسندا او مرسل او نحو ذلك ولا شك ان الطريق الى الشيء مقدم عليه طبعا فقدم وضعا فقال الباب

الاول في الاخبار

وفيه خمسة فصول الاول في بيان معنى الصدق والكذب والخلاف فيه والثاني في الخبر المعلوم صدقه والثالث في الخبر المعلوم كذبه والرابع فيما لا يعلم صدقه ولا كذبه والخامس في شرائط العمل بما يظن صدقه واتى بها على هذا الترتيب فقال

فصل الخبر

قد يقال بمعنى الكلام المخبر به كما في قولهم الخبر هو الكلام المحتمل للصدق والكذب وقد يقال بمعنى الاخبار كما في قولهم الصدق هو الخبر عن الشيء على ما هو به بدليل تعديته بعن اذا عرفت ذلك فالخبر على كلا المعنيين صدق وكذب ولا قسم له ثالث عند الجمهور وكل خبر لا بد فيه من دلالته على حكم ونسبة في الخارج والمراد بالحكم الايقاع او الانتزاع اى التصديق والجزم بثبوت النسبة التي اشتمل عليها او انتفائها ولسنا نريد بالدلالة عليه وجوده بحيث لا يتخلف عنها بل يجوز التخلف عنه والدلالة بحالها كما في خبر المجنون والنائم والشاك مع عدم الجزم لان الدلالة اللفظية يجوز تخلف المدلول عنها والمراد بالدلالة على النسبة الخارجية دلالته على تحققها في احد الازمنة الثلاثة سواء ثبت كذلك في نفس الامر ام لا لما عرفت من جواز تخلف المدلول عن الدال في الدلالة اللفظية بيان ذلك انك اذا قلت قام زيد فقد دل هذا الخبر على ثبوت القيام لزيد في نفس الامر وعلى الحكم بذلك الثبوت فان كان الموجود في الواقع زيدا قائما تطابق الحكم بثبوت القيام لزيد وما في الواقع وتطابق ايضا قيامه في الواقع الذي هو مدلول الخبر وقيامه في الواقع مع قطع النظر عن دلالة الخبر عليه وان كان الذي في الواقع انه لم يقم لم تطابق بين مدلول الخبر وما في الواقع وقد يظن عدم التغاير بين المطابق الذي هو في ما مثلناه قيامه في الواقع الذي هو مدلول الخبر وبين المطابق الذي هو قيامه في الواقع مع قطع النظر عن دلالة الخبر عليه وهو ظن فاسد لانهما متغايران بالاعتبار كما اشرنا اليه وتوضيحه ان ثبوت القيام له اعتباران احدهما كونه مفهوما من الكلام مع قطع النظر عن الواقع والاخر كونه الواقع مع قطع النظر عن الكلام وما يدل عليه فالوقوع باحد الاعتبارين غيره بالاعتبار الاخر اذا استقر عندك ذلك فالصدق مطابقة حكمه اى حكم الخبر الذي هو الايقاع او الانتزاع او نسبته للواقع والخارج وما في نفس الامر والكذب عدمها اي عدم مطابقة حكمه او نسبته للواقع لا ان حقيقة الصدق مطابقة حكمه لاعتقاد المخبر وحقيقة الكذب عدمها اي عدم مطابقة حكمه او نسبته لاعتقاد المخبر خلافا للنظام ومن نا بعه فقالوا ان حقيقتهما ذلك حتى ان قول القائل السماء تحتنا معتقدا ذلك صدق وقوله السماء فوقنا غير معتقد كذب والمراد بالاعتقاد معناه المشهور وهو التصديق الشامل للعلم الذي لا يقبل التشكيك والاعتقاد الجازم الذي يقبله والجهل المركب والظن بالخبر المعلوم والمعتقد

والمظنون صادق والموهوم كاذب لانه دال على الحكم بخلاف الطرف الراجح ولما كان المتبادر من عدم مطابقة الخبر للاعتقاد ان يكون هناك اعتقاد ولا يطابقه الخبر على ما هو القاعدة في دخول النفي على كلام فيه تقييد كان الظاهر ان يكون الخبر المشكوك واسطة بين الخبر الصادق والكاذب لانه لا اعتقاد فيه لمنافاة الاعتقاد والشك والنظام ممن لا يثبت الواسطة فلا بد ان يقال ان عدم مطابقة الاعتقاد اما بان يكون هناك اعتقاد ولا مطابقة او بان لا يكون هناك اعتقاد اصلا ولا ان حقيقة الصدق مطابقة حكمه او نسبته للمجموع من الاعتقاد والمطابقة وحقيقة الكذب عدمها اي عدم مطابقة حكمه او نسبته للمجموع المجموع من الامرين خلافا للجاحظ واتباعه فاعدامهما اى ما عدى مطابقة المجموع وعدمها على هذا القول واسطة بين الصدق والكذب وتحقيق كلامهم ان الخبر اما مطابق للواقع او لا وكل منهما اما مع اعتقاد المطابقة او اعتقاد عدمها او بدون الاعتقاد فهذه اقسام ستة صادقها المطابق للواقع مع اعتقاد المطابقة وكاذبها غير المطابق للواقع مع اعتقاد عدمها والباقي ليس بصادق ولا كاذب وهو المطابق مع اعتقاد عدم المطابقة او بدون اعتقاد وغير المطابق مع اعتقادها او بدون اعتقاد لنا في الاحتجاج لمذهب الجمهور الاجماع على تكذيب الكافر اذا قال الاسلام باطل مع مطابقته لاعتقاده وتصديقه اذا قال هو حق مع مخالفته لاعتقاده فلو كان الاعتقاد او لعدمه مدخل في تحقق الصدق والكذب لم يصح ذلك اذ يكون الخبران بالعكس على قول النظام او واسطة على قول الجاحظ وتمسك النظام بقوله تعالى اذا جاءك المنافقون قالوا نشهد انك لرسول الله والله يعلم انك لرسوله والله يشهد ان المنافقين لكاذبون فان الله تعالى حكم عليهم حكما مؤكدا بانهم كاذبون في قولهم انك لرسول الله مع مطابقته للواقع فلو كان لمطابقة الواقع او لعدمها مدخل في تحقق الصدق والكذب لما صح ذلك اذ يكون اما صادقا او واسطة والجواب ان الدليلين اذا تعارضا في الظاهر وامكن حمل احدهما على وجه يسقط معه التعارض وجب وما ذكرتم محمول على رجوع التكذيب الى خبر تضمنه شهادتهم في نشهد انك لرسول الله والخبر المتضمن هو ان شهادتنا هذه من صميم القلب وخلوص الاعتقاد بشهادة ان واللام والجملة الاسمية ولا شك انه غير مطابق للواقع لانهم المنافقون الذين يقولون بالسنتهم ما ليس في قلوبهم او تضمنه المؤكدات التي هي ان واللام والجملة الاسمية فانها وان دخلت على المشهود به وهو انك لرسول الله وحقها ان تفيد تأكيد ما دخلت عليه فهي تشعر بان الشهادة عن جد كامل ورغبة وافرة والواقع بخلاف ذلك او على رجوع التكذيب الى الخبر المشهود به وهو قولهم انك لرسول الله لا في نفس الامر بل في زعمهم الفاسد واعتقادهم الفاسد لانهم يعتقدون انه غير مطابق للواقع فكانه قال تعالى والله يشهد ان المنافقين يعتقدون انهم كاذبون في خبرهم الصادق وهو قولهم انك لرسول الله او على رجوع التكذيب الى حلفهم بانكار ما قالوا لما رواه البخاري في صحيحه عن زيد بن ارقم قال كنت في غزاة فسمعت عبد الله ابن ابي ابن سلول يقول لا تنفقوا على من عند رسول الله حتى ينفضوا من حوله ولئن رجعنا من عنده ليخرجن الاعز منها الاذل فذكرت ذلك لعمي فذكره للنبي صلى الله عليه وسلم فدعاني فحدثته فارسل رسول الله صلى الله عليه وسلم الى عبد الله بن ابي واصحابه فحلفوا ما قالوا فكذبني رسول الله وصدقه فاصابني هم لم يصبني مثله

فجلست في البيت فقال لي عمي ما اردت الى ان كذبك رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ومقتك فانزل الله تعالى اذا
جاءك المنافقون فبعث الي النبي صلى الله عليه وآله وسلم فقال ان الله صدقك يا زيد و حجة الجاحظ قوله تعالى
افترى على الله كذبا ام به جنة وتقرير استدلاله ان الكفار حصروا اخبار النبي صلى الله عليه وآله وسلم بالحشر والنشر
كما دل عليه قوله تعالى اذا مزقتم كل ممزق في الافترا على الله وكونه خبر حال الجنة واراد وا بكونه خبرا حال
الجنة غير الكذب لانه قسيمه وقسيم الشي يجب ان يكون غيره وغير الصدق لانهم اعتقدوا عدم صدقه
فكيف يريدونه وهم عقلا من اهل اللسان عارفون باللغة فيجب ان يكون من الخبر ما ليس بصادق ولا
كاذب ليكون هذا منه بزعمهم وان كان صادقا في نفس الامر فاستفى المذهبان الاولان وثبت الواسطة
وهو المطلوب والجواب عن قوله تعالى افترى على الله كذبا ام به جنة ام لم يفتر فعبر عن هذا بذلك لان الجنة
لا افترا له اذ الافترا هو الكذب عن عمد لا الكذب مطلقا يدل عليه استعمال العرب ونقل ائمة اللغة عنهم
والمجنون لا عمد له فقوله ام به جنة ليس قسيما للكذب بل لما هو اخص منه وهو الافترا فيكون هذا حصرا
للكذب في نوعيه الكذب عن عمد والكذب لا عن عمد واما استدلال لما روي عن عايشة رضي الله عنها وقد سمعت
خبرا رواه بعض الصحابة والله ما صدق ولا كذب فيعارض بما روي عنها ايضا انها قالت فلان يكذب ولا
يعلم انه يكذب على انه يحتمل انها ارادت ولا كذب تعمدا احسانا للظن بالراوي جمعا بين الادلة واما
استدلال بقوله تعالى ويحلفون على الكذب وهم يعلمون على ابطال قول الجاحظ في الكذب لانه لولا
كما زعم لم يكن لقوله وهم يعلمون فايدة بل يكون تكرارا صرفا واما قوله تعالى ويحسبون انهم على شي الا
انهم هم الكاذبون فقد احتج به صاحب الجوهر على اثبات المذهب الاول وابطال ما عداه ...
ان معنى قوله تعالى ويحسبون انهم على شي انهم معتقدون لصحة ما حلفوا عليه وهو وهم كاذب لان المعنى
يحلفون له في الاخرة انهم ما كانوا مشركين كما يحلفون لكم في الدنيا انهم منكم ويحسبون انهم على شي من النفع
بالايمان الكاذبة الا انهم هم الكاذبون في حلفهم انهم ما كانوا مشركين وكيف يصح التفسير بانهم يعتقدون
هناك صحة ما يحلفون عليه مع الاضطرار الى العلم بالدار ... بعد الرسل ولو ... قدس الله روحه ...
في الصدق والكذب مغاير لما تقدم حاصله موافقة الجاحظ في معنى الصدق وموافقة النظام في
معنى الكذب ان كان ثمة اعتقاد فالواسطة عنده بلا اصوره مطابق الواقع وغير المطابق اذا كانا
من دون اعتقاد كخبر الساهي والمجنون والنائم والشاك ومطابق الاعتقاد دون الواقع و...
الجهل المركب واما مطابق الواقع مع اعتقاد عدم المطابقة فهو واسطة في قول الجاحظ كذب في
هذا القول وممن اثبت الواسطة الامام المؤيد بالله احمد بن الحسين عليه السلام لانه صرح في شرح التجريد في
باب الاقرار بان اقرار الهازل لا يوصف بصدق ولا كذب وفي كلام ... في الشهادات ما يدل على انه
الساهي والناسي يوصف بالكذب اذا خالف الواقع تخالف كلامه من هذا الوجه هذا القول للشيخ
الحسن الرصاص وقول اخر حاصله ان مطابقة الواقع صدق كما قاله الجمهور ومخالف الواقع كذب
في صورتين احداهما ان يخالف الاعتقاد كما قاله الجاحظ والاخرى ان يصدر الخبر لا عن امارة
سوا وافق الاعتقاد او لم يكن ثمة اعتقاد ولهذا ان صدر الخبر المخالف للواقع عن امارة لم يسم خبره
كذبا ولا يسمى كاذبا وهكذا كان يخبرك مخبر بقدوم زيد ثم تخبر انت بذلك ويكشف عدم قدومه ...

المعلوم لغة وشرعا ان مثل هذا لا يسمى كذبا ولا المتكلم كاذبا وهذا التفصيل الذي ذكره في مخالف
الواقع مخصوص بما اذا لم يكن متعلقا بالاخبار بخلاف ما اخبر عنه وماخوذا باعتقاده واما اذا كان
متعلقا به لكن فان فسق بالاخلال بما كلف به وخرج الى عداوة الله تعالى فهو كاذب والخبر كذب وهذا
كالاخبار بان الله جسم وان له ثانيا وسوا اخبر بذلك لشبهة او جراءة وان لم يفسق كالاخبار بالشرائع
للنفاق فهو محتمل للكذب وعدمه انتهى كلامه وانت خبير بان هذه تفصيلات بعد ان تنهض على ...
بمهاد لاله واذ قد عرفت ان الخبر ينقسم الى صدق وكذب فمنه معلوم الصدق ومنه معلوم الكذب
ومنه ما لا يعلم فيه ايهما وقد وضع لكل من الثلاثة الاقسام فصلا فقال

فصل والمعلوم صدقه
من الاخبار منه ما هو متفق عليه ومنه ما هو مختلف فيه فالمتفق عليه اربعة الاول خبر الله تعالى فانه
لا يجوز فيه الكذب لما فيه من النقص الذي لا يجوز على الله تعالى والثاني خبر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لانه
معصوم عن الكذب عمدا على الاطلاق وسهوا في التبليغ لدلالة المعجزات وقد تقدم تقريره والثالث
ما علم وجود مخبره ضرورة كقولنا الواحد نصف الاثنين وكقولنا السما فوقنا فانها معلومة
بضرورة العقل او نظرا كقولنا العالم حادث وكخبر من اخبر ان المتواتر حجة وخبر المعصوم والرابع
خبر الامة اجماعا كاخبار الله تعالى ورسوله بعصمتها والمختلف فيه ستة الاول الخبر المحفوف
بالقرائن كخبر ملك عن موت ولده ولا مريض عنده سواه مع خروج النسا على هيئة منكرة وخروج الملك
ورا الجنازة على تلك الهيئة فانه يفيد العلم وهو اختيار المؤيد بالله قدس الله روحه وقول النظام والجويني
والرازي والامدي وابن الحاجب والبيضاوي وظاهر كلام الرازي حيث قال في المنتخب والباقون
انكروا ان المنكرين لافادته العلم هم الاكثر والثاني الخبر المتواتر وهو في اللغة ما تتابع من الامور
واحدا بعد واحد بفترة من الوتر ومنه ثم ارسلنا رسلنا تترى وفي الاصطلاح خبر جماعة يفيد بنفسه
العلم لا يتصور عادة تواطؤهم اي يستحيل في العادة وقوع الكذب من ذلك العدد خلافا للسمنية
وهم قوم من الهند وكذا البراهمة وهم قوم لا يجوزون على الله تعالى بعثة الرسل فانهم انكروا افادته
العلم حال كونه ماضيا وحاضرا عند اكثرهم وماضيا فقط عند الاقل منهم حيث قالوا لا علم في غير
الضروريات الا ما يعلم بالحواس دون الاخبار وغيرها لنا انا نجد من انفسنا العلم الضروري
بوجود البلدان النائية كمكة والمدينة والامم الخالية كالانبيا والخلفا والصحابة كما نجد العلم بالمحسوسات
لا فرق بينهما فيما يعود الى الجزم وما ذاك الا بالاخبار قطعا وقد اورد عليه شكوك منها ان التواتر لا
يقع لانه كاجتماع الخلق الكثير على اكل طعام واحد وهو ممتنع عادة ومنها انه لو وقع لم يفد العلم لجواز
الكذب على كل واحد فيجوز على الجملة اذ لا ينافي كذب واحد كذب الاخرين قطعا ولان الجملة مركبة من
الاحاد بل هي نفسها فاذا جاز كذب الاحاد جاز كذب الجميع قطعا لان لازم الجزء لازم الكل وتجويز
الكذب ينافي حصول العلم ومنها انه لو افاد العلم لادى الى تناقض المعلومين لجواز ان يخبر جمع كثير بشي
ومثلهم بنقيضه وذلك محال ومنها انه يلزم تصديق اليهود والنصارى فيما نقلوه عن موسى وعيسى صلوات
الله عليهما انه لا نبي بعدي وهو ينافي نبوة نبينا صلى الله عليه وآله وسلم فيكون باطلا ومنها انه لو افاد العلم
لكان ضروريا اذ لو كان كذلك لما فرقنا بين ما مثل به وبين العلم بالضروريات واللازم باطل لانا اذا فرضنا

على انفسنا وجود ابي عذير وقولنا الواحد نصف الاثنين فرقنا بينهما ووجدنا الثاني اقوى بالضرورة
ومنها استلزام الوفاق فيه وهو منتف في المتواتر المخالفة والكل مردود اما اجمالا فبان ذلك تشكيك في ضروري فلا يسمع واما تفصيلا فالجواب عن الاول بانه قد علم وقوعه والفرق وجود
الدافع هنا لا في الطعام وعن الثاني بان حكم الجملة قد يخالف حكم الاحاد فان الواحد جزء العشرة لا العشرة
والعسكر يغلب ويفتح والواحد منه لا يغلب ولا يفتح وقولهم لا يلزم الجزء لازم الكل انما يصح في الاجزاء المحمولة
واما الاجزاء الخارجية فلا وعن الثالث بانه فرض محال وعن الرابع منع كمال العدد في جميع المراتب وعن
الخامس بان الضروري انواع مختلفة تفارق بعضها بعضا بالسرعة وغيرها وعن السادس بان الضروري
لا يستلزم الوفاق لجواز العناد والايراد على السوفسطائية واذ قد عرفت ان التواتر يفيد العلم فهاهنا
مسئلة تشتمل على امور ثلاثة اولها في الخلاف في العلم الحاصل عنه هل ضروري او نظري وثانيها
في الشروط التي لا يحصل عنه العلم من دونها والخلاف فيها وثالثها في التواتر المعنوي اما الاول
فقال الامام الهادي الى الحق يحيى بن الحسين عليه السلام صرح به في كتاب البالغ المدرك والجمهور من ائمتنا
والفقهاء والمتكلمين من المعتزلة والاشاعرة وهو ضروري لو وجد لم يستطر في احوال المخبرين من امتناع
التواطؤ وغيره ولذلك يحصل لمن لم يمارس النظر كالصبيان والبله الذين لا يتاتى منهم النظر بالضرورة
ولو كان نظريا لما حصل لغير الناظرين وقيل بل العلم الحاصل عن التواتر نظري وهو قول الكعبي
وابي الحسين البصري وابن الملاحمي من المعتزلة والجويني من الاشاعرة وبعض الفقهاء وذكر انه الاحق
المقدمتين ولو كان ضروريا لم يحتج بيان ذلك ان العلم لا يحصل الا بعد العلم بامتناع التواطؤ
بان يكون محسوسا لا اشتباه فيه وبعد علم امتناع الكذب وذلك بانه يكون المخبرون جماعة لا داعي
لهم اليه وكلما كان كذلك فليس بكذب وما ليس بكذب فهو صدق لعدم الواسطة ورد بالمنع لانا
ان سلمنا العلم بذلك بل يحصل العلم ولا يلتفت الذهن الى الامور المذكورة وقد لا يلتفت الى
التفصيل وامكان الترتيب لا يوجب الاحتياج والا لزم في كل ضروري لانك اذا قلت الاربعة
زوج فلك ان تقول لانه منقسم بمتساويين وكل منقسم بمتساويين زوج واذا قلت الكل اعظم من الجزء
فلك ان تقول لان الكل مركب منه ومن غيره والمركب من الجزء ومن غيره اعظم من الجزء فالكل اعظم
من الجزء وقيل بالوقف للتعارض بين الادلة وعدم تمييز الصحيح منها عن غيره وهو قول المرتضى الموسوي
والامدي واما الثاني فمن الشروط ما هو صحيح ومنها ما هو فاسد اما الشروط الصحيحة فثلاثة
كلها في اهل التواتر وقد جمعها قوله وشرطه في كل رتبة بلوغ المخبرين عددا يمنع الاتفاق عادة
متعمدين للكذب فاولها تكثير المخبرين وبلوغهم حدا يمتنع العادة من الاتفاق منهم والتواطؤ على الكذب
وثانيها استنادهم لذلك الخبر الى الحس لا الى غيره كالعقل فانه لا يفيد قطعا وثالثها استواء ارباب الخبر
وطبقاتهم في الشرطين الاولين فلا تخلو مرتبة عنهما وضابطه اي ضابط شرط التواتر والعلم
بحصوله عند القائلين بان العلم الحاصل عن التواتر ضروري حصول العلم بعدده واذا علم ذلك علم وجود
شرائطه لان الضابط في حصول العلم عنه سبق العلم بها خلافا لمن يرى انه نظري وقد عرفت انه
لا بد فيه من العدد وقد وقع في اقله اي اقل ما يحصل به العلم اقوال كثيرة فقيل يكفي في حصول العلم

ذكر هذا القول صاحب الفصول اذ كثر من اربعة يحصل العلم بقولهم دون الف وقطع ابو الحسين البصري وابو بكر
الباقلاني والسبكي وغيرهم بانه لا يحصل العلم بخبر الاربعة قال الباقلاني اذ لو افاده قول الاربعة الصادقين
لافاده قول كل اربعة صادقين ولو كان كذلك لم يجب تزكية شهود الزنا لكن تزكيتهم واجبة بالاتفاق اما
الملازمة الاولى فلان الحكم على الشيء حكم على مماثله واما الملازمة الثانية فلانه ان علم القاضي بقولهم
فقد علم صدقهم فيستغني عن التزكية وان لم يعلم بذلك لزم ان يعلم كذبهم لان الفرض ان يحصل العلم بالصدق
بقول اربعة صادقين فمتى لم يحصل العلم بالصدق فقد انتفى اللازم فينتفي الملزوم وهو قول اربعة صادقين
واذا انتفى وليس لانتفاء القول ولا لانتفاء الاربعة لوجودها تعين ان يكون لانتفاء الصدق وبانتفائه يتعين
الكذب لعدم الواسطة واذ اصبح كذبهم لم يحتج ايضا الى التزكية لخلوها عن الفائدة والجواب ان ما
ذكره من الشرطية مبني على ما يحكى لهم من ان كل خبر افاد علما بواقعة لشخص فمثله يفيد العلم لغيره فكذلك
وكليته ممنوعة لانه انما يصح اذا استوى الخبران في القرائن العائدة الى اخبار المخبرين واحوالهم
والوقائع والسامعين من كل وجه للعلم الضروري بتفاوت حصول العلم بتفاوتها واستواؤها من كل وجه
بعيد عادة وقولهم لان الحكم على الشيء حكم على مماثله مسلم ولكن لا مماثلة مع الاختلاف في حكم اذا استوى
الخبران من كل وجه حصل التماثل ولزم الصدق ولكنه في غاية البعد وقيل لا يكفي اربعة بل لا بد من خمسة
واختاره صاحب الفصول ونسبه الى الجمهور وقطع قاضي القضاة وابو رشيد بنقصها عن العدد الذي
يحصل به العلم وتوقف الباقلاني فيها وحجة القاطعين مثل ما احتج به الباقلاني وهو انه لو افاده
قول خمسة صادقين الى اخره والجواب كالجواب وقد اورد على الباقلاني واجيب عنه بان خبر الخمسة قد
يكون موجبا للعلم بدون التزكية وقد لا يكون موجبا له فيعلم كذب واحد فتجب التزكية لا لان الخمسة
ليس محلا للعلم حتى تساويا في كونهما غير مفيدين للعلم بانفسهما بل لتطرق الى الاربعة وصرفهم محلا
الاربعة فانه تجب التزكية فيه لا لاجل ان هذا القدر ليس محلا للعلم فيتعدل بالتزكية فلا يكون التزكية
مشتركة بينهما بل يختص بالاربعة وقيل اقل ما يحصل به العلم سبعة ذكر هذا القول ايضا صاحب
الفصول ولعله من مقالات الباطنية وقال الاصطخري اقله عشرة لان ما دون العشرة
احاد وقيل اثنا عشر كعدد النقباء في قوله تعالى وبعثنا منهم اثني عشر نقيبا وذلك لانهم نصبوا
للتعريف باحوال بني اسرائيل فلو لم يحصل العلم بقولهم لم ينصبوا وقال ابو الهذيل اقله عشرون لقوله تعالى
ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين وخص هذا العدد ليفيد خبرهم العلم باسلام الذين يجاهدونهم
ويقاتلونهم وقيل اقله اربعون لان الله تعالى قال يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين
وكانوا كما قال اهل التفسير اربعين رجلا فلولا افادة قولهم العلم لم يكونوا حسب النبي لاحتياجه الى من يتواتر
به امره وقيل اقله سبعون لقوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا وانما خصهم
بذلك وقيل في اقله غير ذلك كما قيل ثلاثمائة وبضعة عشر عدد اهل غزوة بدر لان
الغزوة تواترت عنهم وكما حكى الرازي عن قوم انهم شرطوا عدد اهل بيعة الرضوان قال في البرهان وهم
الف وخمسمائة وهذه الاقوال مما لا دليل عليه وما ذكروه ليس مما يتمسك به لانه لا يحصل شبهة
فضلا عن ان يكون حجة لانها مع تعارضها وعدم مناسبتها للمدعى لا تدل على اشتراط تلك الاعداد في افادة العلم

وذلك ظاهر والصحيح اختلافه اى عدد التواتر فى تحصيل العلم باختلاف المخبر والمراد به المخبر وذلك فى التدين والحزم والتنزه عن الكذب وتباعد الديار وارتفاع تهم الاعراض والاطلاع من المخبرين على المخبر به عادة كمخالطة الملك اذا اخبر واعن احواله الباطنة وفى اضداد تلك الصفات ونحو ذلك واختلاف المخبر وهو السامع فكم من سامع يحصل له العلم بخبر جماعة ولا يحصل لآخر بذلك الخبر وذلك لاختلافهم فى نفوس آثار الصدق والادراك والفطنة وباختلاف المخبر عنه اذ لا يخفى على الذكى ان الاختلاف فيه موجب للاختلاف فى العلم بخبر اقل او اكثر وكذلك اختلاف المخبرين والسامعين واما الشروط التى تقدم بيانها بقوله واشتراط الاسلام فى اهل التواتر والعدالة فيهم وكون المعصوم منهم عند الاماميين والراوندى والى الهذيل لانه اشترط عصمتهم جميعا او وجود المعصوم فيهم واهل الذلة عند اليهود وجود اختلاف النسب فيهم واختلاف الدين واختلاف الوطن وجميع ما ذكروه فاسد لحصول العلم بدونها ضرورة والجميع شبه واهية اما الاول فلان الكفر عرضة للكذب والتحريف والاسلام والعدالة مظنة الصدق والتحقيق ولهذا احتج المسلمون بدلالة اجماعهم على الصدق ولم يحصل العلم باخبار النصارى بقتل المسيح مع كثرة عددهم وليس ذلك الا لان الكفر مظنة الكذب وكذلك الفسق مظنة الكذب فعدمه ما يكون شرطا وما ذكروه باطل للقطع بان اهل قسطنطينية لو اخبروا بقتل ملكهم حصل العلم بخبرهم وان كانوا كفارا واما دلالة الاجماع على الصدق فانما اختصت بالمسلمين لادلة السمعية دون العقلية واما حديث النصارى فلا نسلم ان عدم العلم انما كان للكفر والفجور لجواز ان يكون لاختلال فى الاصل او الوسط بان لا يكون المخبرون فيهما متصفين بالصفات المذكورة واما الثالث فلانه لو لم يكن المعصوم فيهم لم يمتنع الكذب اما الملازمة فلان غير المعصوم يجوز الكذب عليه فيجوز على كل واحد واذا جاز كذب الآحاد جاز كذب الجميع واما بطلان اللازم فلان تجويز الكذب ينافى حصول العلم واحتجاجهم باطل اما اولا فلانه نصب للدليل فى مقابلة الضرورة لما مر من القطع بحصول العلم بقول الكفار واما ثانيا فبان حكم الكل يخالف حكم الآحاد وقد تقدم واما ثالثا فلانه لو كان كذلك لكان العلم حاصلا بقوله بالنسبة الى من سمعه لا بخبر التواتر واما الرابع فلان اهل التواتر اذا لم يشتملوا على اهل الذلة لم يؤمن تواطؤهم على الكذب لغرض بخلاف ما اذا اشتملوا عليهم فان خوف مؤاخذتهم بالذلة تمنعهم عنه ولو صح ما ذكروه لثبت غرضهم من ابطال العلم بالخبر المتواتر بمعجزات عيسى ونبينا صلوات الله عليهما وعلى جميع الانبياء لانهم لم يدخلوا فى الاخبار بها لانهم هم اهل الذلة والمسكنة لكنه باطل لحصول العلم باخبار العظماء اهل الشرف والسيادة بل ربما كان حصول العلم بها اسرع من حصوله بخبر اهل الذلة لترفع هؤلاء عن رذيلة الكذب لشرفهم وقلة مبالاة اهل الذلة به لخستهم واما الخامس والسادس والسابع فلان اتفاق النسب والدين والوطن مظنة التواطؤ على الكذب لغرض وهو باطل ايضا لحصول العلم باخبار متوطنى بقعة واحدة وان اتفقت اديانهم وانسابهم كما ذكرناه فى اهل قسطنطينية او ذو طوائف لا يحويهم بلد ولا يحصرهم عدد لمثل ما تقدم وهو ايضا فاسد لانه قد يحصل العلم بخبر اهل بلد من البلاد بل بخبر الحجيج واهل الجامع بواقعة وقعت مع كونهم محصورين والفرق بين متوطنى بقعة واهل بلد لا يخفى وقوم اى قول ابى الحسين البصرى وابى بكر الباقلانى ومن وافقهما

والقاضى جعفر بن احمد كل خبر من جماعة افاد علما بواقعة لشخص فمثله اى مثل ذلك الخبر فى العدد وسائر الصفات من اهل الخبر الثانى من اهل الاول لا غيرهم يجب ان يفيد العلم بغيرها لذلك الشخص او لغيره قال ابو الحسين فى المعتمد ورحمه الله اذا وقع العلم بخبر عدد ان يقع بخبر من ساواه فى ذلك العدد واذا وقع العلم لعاقل لزم ان يقع لكل عاقل وقالوا بالله والمنصور بالله وابو رشيد والصاحب الكافى وصاحب الجوهرة ان ذلك يجب فى العدد الكثير واما القليل فيجب ان يقع العلم بخبره دون جماعة ولشخص دون شخص هذا محصل الخلاف فى هذا الحكم وما ذكره ابو الحسين ومن معه فيه صحيح ان تساويا من كل وجه لا فى العدد وحده كما ذكروه بل لا بد من تساوى المخبرين والواقعة والمخبر من كل وجه لما علم من تفاوت افادته العلم بتفاوتها وهو اى التساوى من كل وجه بعيد جدا لتفاوتها عادة واما الامر الثالث فقد بين الكلام فيه بقوله واختلاف الاخبار فى الوقائع يعنى ان المخبرين اذا بلغ عددهم حد التواتر لكن اختلفت اخبارهم بالوقائع التى اخبروا بها مع اشتراك جميع اخبارهم فى معنى مشترك بين مخبراتهم سواء كان الاشتراك فى ذلك المعنى على جهة التضمن كان يكون داخلا فى الوقائع التى اخبروا بها جزءا من كل واحدة منها او على جهة الالتزام كان يكون ذلك المشترك خارجا لازما لكل واقعة فانه يعد تواتر القدر المشترك ضرورة لاتحاد اخبارهم فيه ونظائره اكثر من ان تحصى كشجاعة على عليه السلام فان الاخبار بوقائعه فى حروبه من انه فعل فى بدر كذا وقتل يوم احد كذا وهزم فى خيبر كذا ونحو ذلك يدل بالالتزام على شجاعته وذلك لان الشجاعة من الملكات النفسانية فيمتنع ان يكون نفس الهزم المحسوس او جزءا منه لكن الشجاعة لازمة لحسبان الهزم والقتل فى الوقائع الكثيرة فيكون دلالة الهزم ونحوه فى الوقائع الكثيرة على الشجاعة بطريق الالتزام ومن ذلك جود حاتم فان ما يحكى من عطاياه من الخيل والابل والعين وغيرها يدل بالتضمن على جوده وحكمت هذه دلالة تضمنية من جهة الظاهر اذ الجود بالحقيقة يطلق على الملكة النفسانية وفى الظاهر يطلق على الاثر الصادر عنها وقد اريد بالجود هنا ما هو الظاهر وهو اعطاء ما ينبغى لا لعوض مطلقا فيكون جزءا من الاعطاء المخصوص فيكون دلالة كل واحد من خصوصيات الاعطاء عليه بطريقة التضمن ولو اريد بالجود الملكة النفسانية لم يكن دلالة كل اعطاء مخصوص عليه بالتضمن لان الملكة النفسانية يمتنع ان تكون جزءا من الاعطاء المخصوص بل يكون من الدلالة الالتزامية واعلم ان ما بين الدلالتين المذكورتين فى المثالين معلوم ثابت قطعا من جهة التواتر وان لم يكن شئ من الوقائع الجزئية معلوما قطعا وتحقيق ذلك ان الاخبار الجزئية المتعلقة بخصوصيات الوقائع لها حالتان حالة الانفراد وحالة الاجتماع وهى فى حالة الانفراد لا تفيد علما قطعيا اصلا لا بخصوصية الشجاعة والسخاوة فى المثالين المذكورين ولا بالشجاعة والسخاوة المطلقتين وهما القدر المشترك بين الجزئيات لانها باعتبار الانفراد من جملة اخبار الآحاد فلا تفيد علما قطعيا واما فى حالة الاجتماع فتفيد علما قطعيا بالقدر المشترك كالشجاعة والسخاوة المطلقتين ولا تفيد علما قطعيا بخصوصية شئ من جزئيات الشجاعة والسخاوة لانها باعتبار القدر المشترك من جملة الاخبار المتواترة وباعتبار الخصوصيات من جملة اخبار الآحاد

فاصل والثالث مما اختلف العلم بصدقه قوله ومنه عند الاكثر خبر الواحد اذا اجمع على العمل بمقتضاه
اي وقع الاجماع من الامة او من العترة على العمل به واخذ الحكم عنه وذلك للعصمة للامة والعترة
عن الخطا فلو كان كذبا لكانوا مخطئين في الاستناد اليه وقيل انما يعلم صدقه مع الحكم من اهل
الاجماع بصحته لعصمتهم عن الخطا في الاحكام بخلاف العمل بمقتضاه فيجوز ان يكون العمل حقا ولدليل
لم يطلعوا عليه ويلزم منه تخطئتهم في الاستناد لا يقال فيلزم الاكثرين احداث دليل لانه يقال يجوز
تعدد الادلة فلا يستلزم صحة دليل فساد اخر موافق له في الحكم والرابع مما اختلف في العلم بصدقه
قوله ومنه الخبر المتلقى بالقبول على الاصح وهو ما كانت الامة او العترة بين عامل به ومتاول له وذلك لتضمن الاجماع
اي كون اهل الاجماع بين عامل به ومتاول له متضمن لصحة ما عملوا به وتاولوه اذ لو لم يصح لما عمل
به بعض وتاوله بعض اخرون لعدم الحاجة الى تاويل الباطل ونحن اقول الاكثر ائمتنا وابي هاشم
وبعض المحدثين وقاضي القضاة والغزالي والجمهور على انه ظني قالوا لان قبول الامة له لا يخرجه
عن الاحاد قلنا مسلم لكن المدعي قطعيته لا خروجه عن الاحاد ولا تنافي بين القطع والاحادية
الواحد المحفوف بالقرائن واما الخبر العامل به الاكثر من الصحابة وغيرهم حال كونهم منكرين على المخالف العامل
فمع على المخالف في حجيته قول الاكثر وقد تقدم وقد ذهب عيسى بن ابان الى انه يفيد القطع واحتج
فيه بما رواه ابو سعيد الخدري وعبادة بن الصامت من خبر الصرف وما رواه غيرهما من خبر
وقال لما اجمع اكثر الصحابة على العمل بموجبها وانكروا على من خالف فيها صار كل واحد منها حجة
فاجمع التابعون على العمل بها ولم يجوزوا المخالفة في ذلك وما ذكروه لا حجة فيه وقوله لما اجمع
اكثر الصحابة على العمل بموجبها وانكروا على من خالف فيها صار كل واحد منها حجة متبعة احتجاج
بعض المتنازع كما لا يخفى واجماع التابعين لا حجة فيه لجواز اجماع اهل العصر الثاني على احد قولي الاول
كما سبق والخامس مما اختلف في العلم بصدقه قوله ومنه خبر الواحد في مشهد جماعة لا يسهل عليهم
الكذب بما لو كان لعلموه وذلك بان يكون المخبر به ظاهرا مكشوفا لا لبس فيه ولا مانع لهم
عن تكذيبه من تدين او رهبة وسكت ذلك الجمع الكثير ولم يكذبوه فانه يعلم صدقه لان سكوتهم عن
تكذيبه كالاخبار بتصديقه فاذا لم يجز ان يخبروا بتصديقه وهو على الموت يكذب به لم يجز ان يسكتوا
ولان النفوس مائلة الى تكذيب الكاذب ومتى كف عنه وحدث من الكف صدورا فاذا لم يعرف صدر عادة
وجب ان يكذبه باجمعها او بعضها ان كان كاذبا والسادس مما اختلف في العلم بصدقه قوله ومنها
الخبر ما اخبر بحضرته صلى الله عليه وآله وسلم مع دعوى علمه اي دعوى المخبر علم النبي صلى الله عليه وآله وسلم بما اخبر به مطلقا دينيا
او دنيويا او مع عدمها اي دعوى العلم ان كان المخبر به دينيا لم يعلم من الدين حلافه
او علم خلافه ولكنه يجوز تغييره بان لا يمتنع جواز نسخه مانع او كان المخبر به دنيويا لا عن كوبها
بان يكون ظاهرا لا لبس فيه ولم ينكره فان امساكه عن انكار ما هذا شانه يدل على صدقه وحاصل ما ذكر
ان المخبر اما ان يدعي علم الرسول بما اخبر به اولا ان كان الاول فسكوت النبي صلى الله عليه وآله وسلم عن الزجر
مع كونه كاذبا يقتضي تصديقه فكان دليلا عليه وان كان الثاني فاما ان يكون دينيا او دنيويا وعلى
الاول اما ان يعلم خلاف ذلك من شرعه اولا ان لم يعلم فسكوته دليل الصدق والا كان ايهاما في الدين

وان علم فان كان مما يجوز تغييره فكذلك والا فلا يدل على الصدق لجواز ان يكون مما لا يؤثر فيه
الانكار كمضي كافر الى الكنيسة وعلى الثاني ان علم انه لا يخفى عليه صدق الخبر من كذبه فسكوته
دليل الصدق والا قبح لما فيه من السكوت على المنكر والايهام

فصل

والمعلوم كذبه منه ما علم خلافه بالضرورة او الاستدلال ما اعلم خلافه ضرورة او نظرا كقول القائل النار باردة او نظرا كقول القائل العالم قديم وما نقل عنه عليه السلام بعد
وصلى الله عليه وآله وسلم او جمع كثير يتواطؤون على الكذب عادة والكل ظاهر وما علم خلافه
مروي الاخبار واستقرار السنن ثم بحث عنه بحثا مليحا فلم يوجد في بطون الكتب المدونة
لجمع الاحاديث ولا في صدور الحفاظ الذين اشتهروا بالسنة النبوية واتعبوا نفوسهم في ضبطها وحفظها
وذلك لعلمنا ان الاخبار قد دونت وجمعت وحفظت فاذا لم يوجد علمنا كذبه كما اذا قال الراوي
هذا الخبر في الكتاب الفلاني فلا نشاهده فيه ومنه على الاصح خبر الواحد المنفرد بما يتوفر الدواعي الى
نقله ويشارك فيه بان يطلع عليه الجم الغفير واما اذا كان مما لا يطلع عليه الا الافراد فلا يدل
الانفراد على الكذب وتوفر الدواعي الى نقله اما لتعلقه بالدين اي باصل من اصوله والا لم يتوفر
كما يجيء ان شاء الله تعالى وذلك كاصول الشريعة كصلوة سادسة ينفرد بنقلها واحد او اثنان
والخبر بالنص على امامة ابي بكر وعلى امامة الاثني عشر او يكون توفر الدواعي الى نقله لغرابته كقتل
خطيب على منبر في مسجد الجامع يوم الجمعة اذا انفرد بنقله واحد او اثنان او يكون التوفر للمجموع
من العلق باصل من اصول الدين والغرابة كمعارضة القران لو اخبر بها مخبر وانما جعل من
العلوم كذبه للقطع بكذب مدعيها اي معارضة القران وكذب من ادعى ان بين مكة والمدينة مدينة
اعظم منهما فلو لم يجب تواتر ما وقع بمشهد عظيم مما توفر الدواعي على نقله لجاز ان يقال ان القران
قد عورض وان بين مكة والمدينة اعظم منها لكنه لم ينقل لانه لا موجب لنقلها بعد توفر الدواعي
والمفروض خلافه وخالف في ذلك الامامية والبكرية ذهابا منهم الى ان النبي نص نصا
جليا على امامة الاثني عشر وامامة ابي بكر ولم ينقل نقلا متواترا مع كثرة سامعيه وتوفر الدواعي
على نقله فحكموا بان الانفراد بما هذا شانه لا يدل على الكذب واحتجوا بانه ان لم تنتف الحوامل على
الكتمان للخبر لم يحصل الجزم بالكذب والمقدم حق فكذلك التالي بيان حقية المقدم ان الحوامل
المقدرة على كتمان الاخبار كثيرة كالخوف والتهالك في الملك والحسد وغير ذلك مما لا يمكن ضبطه
من الاغراض الحاملة على السكوت والكتمان واذا لم يحصل العلم بانتفاء الحوامل المقدرة لم يحصل الجزم
بانتفائها وبانتفائه ينتفي الجزم بكذبها ولذلك لم ينقل النصارى كلام المسيح في المهد نقلا متواترا مع
غرابته ووقوعه بمشهد عظيم وكذا انشقاق القمر وتسبيح الحصا وحنين الجذع وتسليم الغزالة وغير ها
من المعجزات الثابتة بالاحاد مع انها من الغرائب ولم يتواتر ايضا ما يتعلق بامر الدين مع توفر
الدواعي الى نقله كافراد الاقامة وتثنيتها وافراد الحج عن العمرة وقرانه بها وقراءة البسملة في الصلوة
وتركها والجواب قولهم لم يعلم انتفاء الحامل على الكتمان المدعى حقيته ممنوع فان انتفاء الحامل
يعلم بالعادة كالحامل على اكل طعام واحد فانه معلوم الانتفاء عادة واما كلام عيسى عليه السلام في المهد
فان جرى بمشهد جمع عظيم فلا نسلم عدم النقل تواترا وعدم التواتر بالنسبة الينا يجوز ان يكون لانقطاع

Copyright ... University

المحوص في الوسط او في الطرف الاخير وان جرى تشهد جمع قليل لم يرد نقضا لخروجه عما نحن فيه وهكذا الكلام
في المعجزات ما كثر شاهدوه تواتر وما قل فعير محل النزاع مع ان الاسلام اهابها القوه والدواعي على علمها الاعتنا
القران عن نقلها وذلك لان لما اشتهر وهو اعظم المعجزات واقواها ضعفت الدواعي الى نقل غيره واما الفروع
فليست مما ذكرناه لعدم الاصاله فيها والغرابه ولو سلم فالاستمرار والتكرار اغنى عن النقل وذلك انها
انما تستقل التعليم من لا يعلم والاستمرار كاف في ذلك وليس منه اي مما نحن فيه حديث الغدير والمنزله
لتواترهما في كتب الحديث فان من اطلق نفسه عن وثاق العصبيه علم تواترها اما حديث الغدير فاخرجه
المحاملي في اماليه عن ابن عباس بلفظ علي بن ابي طالب مولى من كنت مولاه وابو داود الطيالسي والحسن بن سفيان
وابو نعيم في فضائل الصحابه عن عمران بن حصين بلفظ ان عليا مني وانا منه وهو ولي كل مومن واحمد في مسنده
عن عمران بن حصين بلفظ دعوا عليا دعوا عليا ان عليا مني وانا من علي وعلي ولي كل مومن بعدي
وابن ابي شيبه عن عمران بن حصين بلفظ علي مني وانا من علي وعلي ولي كل مومن بعدي واحمد في مسنده
عن عبد الله بن بريده عن ابيه بلفظ لا تقع في علي فانه مني وانا منه وهو وليكم بعدي وابو نعيم في فضائل
الصحابه عن زيد بن ارقم والبراء بن عازب معا بلفظ الا ان الله وليي وانا ولي كل مومن من كنت مولاه
فعلي مولاه والطبراني عن حبشي بن جناده اللهم من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من
عاداه وانصر من نصره واعن من اعانه والطبراني ايضا عن ابن عباس اللهم اعنه واعن به وارحمه وارحم
به وانصره وانصر به اللهم وال من والاه وعاد من عاداه يعني عليا والطبراني ايضا عن جرير من كنت
ورسوله مولاه فان هذا مولاه يعني عليا اللهم وال من والاه وعاد من عاداه اللهم من احبه من الناس
له حبيبا ومن بغضه من الناس فكن له بغيضا اللهم اني لا اجد احدا استودعه في الارض بعد العبدين
الصالحين غيرك فاقض فيه بالحسنى والديلمي عن بريده بلفظ يا بريده ان عليا وليكم بعدي فاحب عليا
فانه يفعل ما يومر واحمد في مسنده وابن حبان وسمويه والحاكم في المستدرك وسعيد بن منصور
عن بريده بلفظ يا بريده الست اولى بالمومنين من انفسهم من كنت مولاه فعلي مولاه والطبراني عن ابن عمر
وابن ابي شيبه عن ابي هريره واثني عشر رجلا من الصحابه واحمد والطبراني وسعيد بن منصور عن ابي ايوب
وجمع من الصحابه والحاكم في المستدرك عن علي وطلحه واحمد والطبراني وسعيد بن منصور عن علي وزيد بن
وثلاثين رجلا من الصحابه وابو نعيم في فضائل الصحابه عن سعد بن ابي وقاص والخطيب عن انس بن مالك
هو لا كلهم بلفظ من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه والطبراني عن عمرو بن مره وزيد بن
ارقم معا بلفظ من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واعن
من اعانه واحمد في مسنده والحاكم في مستدركه عن ابن عباس وابن ابي شيبه واحمد ايضا عن بريده واحمد
وابن ماجه عن البراء بن عازب والطبراني عن جرير وابو نعيم عن جندب الانصاري وابن قانع عن حبشي بن
جناده والترمذي والنسائي والطبراني وسعيد بن منصور عن ابي الطفيل عن زيد بن ارقم وحذيفة بن
اسيد الغفاري وابن ابي شيبه والطبراني عن ابي ايوب الانصاري وابن ابي شيبه ايضا وابن ابي عاصم عن
ابن منصور عن سعد بن ابي وقاص والشيرازي في الالقاب عن عمر بن الخطاب والطبراني عن مالك بن حويرث
وابو نعيم في فضائل الصحابه عن يحيى بن جعده عن زيد بن ارقم وابن عقده في كتاب الموالاه عن حبشي بن

ابن ورقاء وقيس بن ثابت وزيد بن شراحيل الانصاري واحمد في مسنده عن علي بن ابي طالب
وثلاثه عشر رجلا وابن ابي شيبه عن جابر بلفظ من كنت مولاه فعلي مولاه وابن ابي شيبه واحمد والنسائي
وابن حبان والحاكم وسعيد بن منصور عن بريده والطبراني عن ابي الطفيل عن زيد بن ارقم من كنت وليه فعلي
وليه والطبراني عن ابن عباس بلفظ اللهم اعنه واعن به وارحمه وارحم به وانصره وانصر به اللهم وال من والاه
وعاد من عاداه يعني عليا والطبراني عن محمد بن ابي عبيده بن محمد بن عمار بن ياسر عن ابيه عن جده عن عمار بلفظ
اللهم من امن بي وصدقني فليتول علي بن ابي طالب فان ولايته ولايتي وولايتي ولايه الله والطبراني عن عمرو بن شراحيل
اللهم انصر عليا اللهم اكرم من اكرم عليا اللهم اخذل من خذل عليا وفي قسم الافعال من جمع الجوامع للسيوطي
عن ابي الطفيل عامر بن واثله قال لما رجع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من حجه الوداع نزل غدير خم امر بدوحات
فقمّمن ثم قام فقال كاني قد دعيت فاجبت اني قد تركت فيكم الثقلين احدهما اكبر من الاخر كتاب الله حبل
ممدود من السما الى الارض وعترتي اهل بيتي فانظروا كيف تخلفوني فيهما فانهما لن يفترقا حتى يردا علي
الحوض ثم قال ان الله مولاي وانا ولي كل مومن ثم اخذ بيد علي فقال من كنت وليه فعلي وليه اللهم
وال من والاه وعاد من عاداه فقلت لزيد انت سمعته من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال ما كان في
الدوحات احد الا قد راه بعينيه وسمعه باذنيه اخرجه ابن جرير وعن عطيه العوفي عن ابي سعيد
الخدري مثل ذلك اخرجه ابن جرير ايضا وعن ميمون بن عبد الله قال كنت عند زيد بن ارقم فجاء رجل فسال
عن علي فقال كنا مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في سفر بين مكه والمدينه فنزلنا منزلا يقال له غدير خم فاذن
الصلوه جامعه فاجتمع الناس فحمد الله واثنى عليه ثم قال يا ايها الناس الست اولى بكل مومن من نفسه
فقالوا بلى يا رسول الله نحن نشهد انك اولى بكل مومن من نفسه قال فاني من كنت مولاه فهذا مولاه
واخذ بيد علي ولا اعلمه الا قال اللهم وال من والاه وعاد من عاداه اخرجه ابن جرير ايضا وعن عطيه
العوفي عن زيد بن ارقم ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اخذ بعضد علي يوم غدير خم بارض الجحفه
ثم قال يا ايها الناس الستم تعلمون اني اولى بالمومنين من انفسهم قالوا بلى يا رسول الله قال من كنت مولاه
فعلي مولاه اخرجه ابن جرير ايضا وعن ابي الضحى عن زيد بن ارقم قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
من كنت وليه فعلي وليه اخرجه ابن جرير ايضا وعن عبد الرحمن بن ابي ليلى قال خطب علي فقال انشد الله
امرا نشده الاسلام سمع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يوم غدير خم اخذ بيدي يقول الست اولى بكم يا معشر
المسلمين من انفسكم قالوا بلى يا رسول الله قال من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من
عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله الا قام فشهد فقام بضعه عشر رجلا فشهدوا وكتم
قوم فما فنوا من الدنيا حتى عموا وبرصوا اخرجه الدارقطني في الافراد وعن علي عليه السلام قال قال
رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الست اولى بالمومنين من انفسهم قالوا بلى قال فمن كنت وليه فعلي وليه اخرجه
ابن ابي عاصم وعن البراء بن عازب قال كنا مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في سفر فنزلنا بغدير خم
فنودي الصلوه جامعه وكسح لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم تحت شجره فصلى الظهر واخذ بيد علي عليه السلام
فقال الستم تعلمون اني اولى بكل مومن قالوا بلى فاخذ بيد علي فقال اللهم من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم
وال من والاه وعاد من عاداه فلقيه عمر بعد ذلك فقال هنيئا لك يا ابن ابي طالب اصبحت وامسيت مولى كل مومن ومومنه

ومن بنيه اخرجه ابن ابي شيبة وعن جابر بن عبد الله قال كنا بالجحفة بغدير خم وثمة ناس كثير من جهينة ومزينة وغفار فخرج علينا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من خباء او فسطاط فاشار بيده ثلاثا فاخذ بيد علي فقال من كنت مولاه فعلي مولاه اخرجه النسائي وعن حبة العرني قال شهدنا الموسم في حجة الوداع مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وهي حجة الوداع فلما كان بمكان له غدير خم فنادى الصلوة جامعة فاجتمع المهاجرون والانصار فقام رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وسطنا فقال ايها الناس بم تشهدون قالوا نشهد ان لا اله الا الله قال ثم مه قالوا وان محمدا عبده ورسوله قال فمن وليكم قالوا الله ورسوله مولانا قال ثم من وليكم ثم ضرب بيده على يد علي فاقامه فنزع عضده واخذ بذراعيه فقال من يكن الله ورسوله مولاه فان هذا مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه اللهم من احبه من الناس فكن اللهم له حبيبا ومن ابغضه فكن له مبغضا اللهم اني لا اجد احدا استودعه في الارض بعد العبدين الصالحين فاقض فيه بالحسنى اخرجه الطبراني واخرج ابن جرير وابن ابي عاصم والمحاملي في اماليه وصحح عن علي عليه السلام ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم حضر الشجرة بخم ثم خرج آخذا بيد علي ثم قال ايها الناس الستم تشهدون ان الله ربكم قالوا بلى قال فمن كان الله ورسوله مولاه فان هذا مولاه وقد تركت فيكم ما ان اخذتم به لن تضلوا كتاب الله سببه بيده وسببه بايديكم واهل بيتي وعن زيد بن ارقم قال نشد علي الناس من سمع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول يوم غدير خم الستم تعلمون اني اولى بالمؤمنين من انفسهم قالوا بلى قال فمن كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه فقام اثنا عشر رجلا فشهدوا بذلك اخرجه الطبراني في الاوسط وعن عمرو بن سعد قال شهدت عليا على المنبر ناشد اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من سمع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يوم غدير خم يقول ما قال فقام اثنا عشر رجلا منهم ابو هريرة وابو سعيد وانس بن مالك فشهدوا انهم سمعوا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه اخرجه الطبراني في الاوسط وعن ابي اسحق عن عمرو ذي مر وسعيد بن وهب وزيد بن يثيع قالوا سمعنا عليا يقول نشدت الله رجلا سمع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول يوم غدير خم لما قام فقام ثلاثة عشر رجلا فشهدوا ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال الست اولى بالمؤمنين من انفسهم قالوا بلى يا رسول الله فاخذ بيد علي فقال من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه واحب من احبه وابغض من ابغضه وانصر من نصره واخذل من خذله اخرجه البزار وابن جرير والخلعي في الخلعيات قال الهيثمي رجال اسناده ثقات قال ابن حجر ولكنهم شيعة وعن علي عليه السلام ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم اخذ بيده يوم غدير خم فقال اللهم من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه اخرجه ابن راهويه وابن جرير وعن زاذان ابي عمر قال سمعت عليا في الرحبة وهو ينشد الناس من شهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يوم غدير خم وهو يقول ما قال فقام ثلاثة عشر رجلا فشهدوا انهم سمعوا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يوم غدير خم يقول من كنت مولاه فعلي مولاه اخرجه احمد في مسنده وابن ابي عاصم في السنة وعن عبد الرحمن ابن ابي ليلى قال شهدت عليا في الرحبة ينشد الناس انشد الله من سمع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول يوم غدير خم من كنت مولاه فعلي مولاه لما قام فشهد فقام اثنا عشر رجلا بدريا كأني انظر الى احدهم فقالوا نشهد انا سمعنا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول يوم غدير خم الست اولى بالمؤمنين من انفسهم وازواجي امهاتهم فقلنا بلى فقال من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه اخرجه عبد الله بن احمد بن حنبل في زياداته وابو يعلى وابن جرير والخطيب في تاريخه وسعيد بن منصور وفي كتاب جواهر العقدين للسمهودي الشافعي ما لفظه وعن حذيفة بن اسيد الغفاري وزيد بن ارقم رضي الله عنهما قالا لما صدر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من حجة الوداع نهى اصحابه عن شجرات بالبطحاء متقاربات ان ينزلوا تحتهن ثم قام فقال يا ايها الناس اني قد نبأني اللطيف الخبير انه لن يعمر نبي الا نصف عمر الذي يليه واني لاظن ان يوشك ان ادعى فاجيب واني مسؤول وانتم مسؤولون فماذا انتم قائلون قالوا نشهد انك قد بلغت وجهدت ونصحت فجزاك الله خيرا قال اليس تشهدون ان لا اله الا الله وان محمدا عبده ورسوله وان جنته حق وناره حق وان البعث حق بعد الموت وان الساعة آتية لا ريب فيها وان الله يبعث من في القبور قالوا بلى نشهد بذلك قال اللهم اشهد ثم قال يا ايها الناس ان الله تعالى مولاي وانا مولى المؤمنين وانا اولى بهم من انفسهم فمن كنت مولاه فهذا مولاه يعني عليا واخر الحديث في ذكر الثقلين حذفناه اختصارا ثم قال اخرجه الطبراني في الكبير والضياء في المختارة وابو نعيم في الحلية ورجاله رجال الصحيح وفيه عن ابي الطفيل رضي الله عنه ان عليا عليه السلام قام فحمد الله واثنى عليه ثم قال انشد الله تعالى من شهد يوم غدير خم الا قام ولا يقوم رجل يقول نبئت او بلغني الا رجل سمعته اذناه ووعاه قلبه فقام سبعة عشر رجلا منهم خزيمة بن ثابت وسهل بن سعد وعدي بن حاتم وعقبة بن عامر وابو ايوب الانصاري وابو سعيد الخدري وابو شريح الخزاعي وابو قدامة الانصاري وابو ليلى وابو الهيثم بن التيهان ورجال من قريش فقال علي رضي الله عنه وعنهم هاتوا ما سمعتم فقالوا نشهد انا اقبلنا مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من حجة الوداع حتى اذا كان الظهر خرج رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فامر بشجرات فشذبن والقي عليهن ثوب ثم نادى بالصلوة فخرجنا وصلينا ثم قام فحمد الله واثنى عليه ثم قال يا ايها الناس ما انتم قائلون قالوا قد بلغت قال اللهم اشهد ثلاث مرات ثم قال اني اوشك ان ادعى فاجيب واني مسؤول وانتم مسؤولون ثم قال الا ان دماءكم واموالكم حرام كحرمة يومكم هذا وحرمة شهركم هذا اوصيكم بالنساء اوصيكم بالجار اوصيكم بالمماليك اوصيكم بالعدل والاحسان ثم ساق حديث الثقلين ثم قال من كنت مولاه فعلي مولاه فقال علي صدقتم وانا على ذلكم من الشاهدين اخرجه ابن عقدة وعن عامر بن ليلى بن ضمرة وحذيفة بن اسيد رضي الله عنهما قالا لما صدر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من حجة الوداع ولم يحج غيرها اقبل حتى اذا كان بالجحفة نهى عن شجرات بالبطحاء متقاربات لا ينزلوا تحتهن حتى اذا نزل القوم واخذوا منازلهم سواهن ارسل اليهن فقم ما تحتهن وشذبن عن رؤوس القوم حتى اذا نودي للصلوة غدا اليهن وصلى تحتهن ثم انصرف الى الناس وذلك يوم غدير خم من الجحفة ولها مسجد معروف فقال ايها الناس انه قد نبأني اللطيف الخبير انه لن يعمر نبي الا نصف عمر الذي يليه من قبله واني لاظن ان ادعى فاجيب واني مسؤول وانتم مسؤولون هل بلغت فما انتم قائلون قالوا نقول قد بلغت وجهدت ونصحت فجزاك الله خيرا فقال الستم تشهدون ان لا اله الا الله وان محمدا عبده ورسوله وان جنته حق وناره حق والبعث بعد الموت حق قالوا بلى نشهد قال اللهم اشهد ثم قال ايها الناس الا تسمعون الا ان الله مولاي وانا اولى بكم من انفسكم الا ومن كنت مولاه فهذا مولاه واخذ بيد علي فرفعها حتى عرفه القوم اجمعون ثم قال اللهم وال من والاه

Copyright ... University

وعاد من عاداه ثم ساق حديث الثعلبي اخرجه ابن عقدة في الموالاة وفي كتاب العمدة في عيون صحاح الاخبار
للشيخ ابي الحسين يحيى بن الحسن البطريق الاسدي عن جعفر بن محمد قال لما نزل قوله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل
اليك من ربك اخذ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بيد علي وقال من كنت مولاه فعلي مولاه وفيه بالاسناد الى
البراء بن عازب قال لما اقبلنا مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في حجة الوداع بغدير خم فنادى ان الصلاة جامعة
وكسح للنبي صلى الله عليه وآله وسلم تحت شجرتين فاخذ بيد علي فقال الست اولى بالمؤمنين من انفسهم قالوا بلى يا رسول
الله قال الست اولى بكل مؤمن من نفسه قالوا بلى قال هذا مولى من انا مولاه اللهم وال من والاه وعاد من
عاداه قال فلقيه عمر فقال هنيئا لك يا ابن ابي طالب اصبحت مولى كل مؤمن ومؤمنة وفيه بالاسناد الى ابن عباس
رضي الله عنهما في قوله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك الآية نزلت في علي بن ابي طالب عليه السلام
امر النبي صلى الله عليه وآله وسلم ان يبلغ فيه فاخذ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بيد علي فقال من كنت مولاه فعلي
مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وفي تفسير الثعلبي في قوله تعالى سأل سائل بعذاب واقع سئل
سفيان بن عيينة عن قول الله عز وجل سأل سائل بعذاب واقع في من نزلت فقال لقد سألتني عن مسألة ما
سألني عنها احد قبلك حدثني جعفر بن محمد عن ابائه عليهم السلام قال لما كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بغدير خم
نادى الناس فاجتمعوا فاخذ بيد علي فقال من كنت مولاه فعلي مولاه فشاع ذلك وطار في البلاد فبلغ
الحارث بن النعمان الفهري فاتى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم على ناقة له حتى اتى الابطح فنزل عن ناقته واناخها
وعقلها واتى النبي صلى الله عليه وآله وسلم وكان في ملأ من اصحابه فقال يا محمد امرتنا عن الله ان نشهد ان لا اله
الا الله وانك رسول الله فقبلناه منك وامرتنا ان نصلي خمسا فقبلناه منك وامرتنا ان نصوم شهرا فقبلناه
منك وامرتنا ان نحج البيت فقبلناه منك ثم لم ترض بهذا حتى رفعت بضبعي ابن عمك وفضلته علينا وقلت
من كنت مولاه فعلي مولاه فهذا شيء منك ام من الله فقال والذي لا اله الا هو انه من امر الله فولى الحارث
بن النعمان يريد راحلته وهو يقول اللهم ان كان ما يقول محمد حقا فامطر علينا حجارة من السماء او ائتنا
بعذاب اليم فما وصل اليها حتى رماه الله بحجر فسقط على هامته وخرج من دبره فقتله وانزل الله تعالى سأل
سائل بعذاب واقع للكافرين ليس له دافع قال صاحب كتاب العمدة ومن الجمع بين الصحاح الستة
الجزء الثالث من جمع ابي الحسن رزين العبدري امام الحرمين في باب مناقب امير المؤمنين علي بن ابي طالب
وذكره على حد تلك الكتاب من صحيح ابي داود السجستاني وهو كتاب السنن ومن صحيح الترمذي عن
ابي سريحة او زيد بن ارقم ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال من كنت مولاه فعلي مولاه وفي مناقب
الفقيه ابي الحسن علي بن محمد بن المغازلي الواسطي الشافعي بالاسناد الى زيد بن ارقم قال اقبل نبي الله
صلى الله عليه وآله وسلم من مكة في حجة الوداع حتى نزل بغدير الجحفة بين مكة والمدينة فامر بالدوحات
فقم ما تحتهن من شوك ثم نادى الصلاة جامعة فخرجنا الى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في يوم شديد الحر
حتى انتهينا الى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فصلى بنا الظهر ثم انصرف الينا فقال الحمد لله نحمده ونستعينه
ونؤمن به ونتوكل عليه ونعوذ بالله من شرور انفسنا وسيئات اعمالنا ثم ساق الخطبة وحديث الثقلين
ثم اخذ بعضد علي بن ابي طالب فرفعها وقال من كنت مولاه فهذا وليه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه
قالها ثلاثا آخر الخطبة

واما حديث المنزلة فمنها ما اخرجه مسلم عن سعد بن ابي وقاص

والترمذي عنه وعن جابر بن عبد الله عنه صلى الله عليه وآله وسلم انه قال لعلي انت مني بمنزلة هرون من موسى الا
انه لا نبي بعدي وما اخرجه احمد في مسنده والبخاري ومسلم في صحيحيهما والترمذي وابن ماجه عن سعد
ابن ابي وقاص عنه صلى الله عليه وآله وسلم انه قال يا علي اما ترضى ان تكون مني بمنزلة هرون من موسى الا انه
ليس بعدي نبي وما اخرجه ابو بكر المطيري في جزئه عن ابي سعيد الخدري عنه صلى الله عليه وآله وسلم انه قال
لعلي انت مني بمنزلة هرون من موسى الا انه ليس نبي انه لا ينبغي لي ان اذهب الا وانت خليفتي وما اخرجه
الطبراني عن مالك بن الحسن بن مالك بن الحويرث عن ابيه عن جده عنه صلى الله عليه وآله وسلم انه قال لعلي اما ترضى ان
تكون مني بمنزلة هرون من موسى وما اخرجه الحاكم في مستدركه عن علي عليه السلام عنه صلى الله عليه وآله وسلم
انه قال له اما قولك تقول قريش ما اسرع ما تخلف عن ابن عمه وخذله فان لك بي اسوة قالوا ساحر وكاهن وكذاب
اما ترضى ان تكون مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي واما قولك اتعرض لفضل الله فهذا
ابزار من فلفل جاءنا من اليمن فبعه واستمتع به انت وفاطمة حتى يأتيكم الله من فضله فان المدينة لا تصلح الا
بي او بك وما اخرجه الخطيب عن ابن عمر عنه صلى الله عليه وآله وسلم انه قال انا علي مني بمنزلة هرون من موسى
الا انه لا نبي بعدي وما اخرجه الطبراني عن ابن عباس عنه صلى الله عليه وآله وسلم [illegible] ان يكون الا انا
اغضبت علي حين واخيت بين المهاجرين والانصار ولم اواخ بينك وبين احد منهم اما ترضى ان تكون
مني بمنزلة هرون من موسى الا انه ليس بعدي نبي الا من احبك حف بالامن والايمان ومن ابغضك
اماته الله ميتة جاهلية وحوسب بعمله في الاسلام وما اخرجه العقيلي عن ابن عباس عنه صلى الله عليه
وآله وسلم انه قال يا ام سلمة ان عليا لحمه من لحمي ودمه من دمي وهو مني بمنزلة هرون من موسى وما
اخرجه الطبراني عن اسماء بنت عميس عنه صلى الله عليه وآله وسلم انه قال يا علي انت مني بمنزلة هرون من
موسى الا انه لا نبي بعدي وما روي عن ابن عباس انه قال قال عمر بن الخطاب كفوا عن ذكر علي بن ابي طالب
فاني سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول في علي ثلاث خصال لان يكون لي واحدة منهن احب الي مما
طلعت عليه الشمس كنت انا وابو بكر وابو عبيدة بن الجراح ونفر من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
والنبي صلى الله عليه وآله وسلم متكئ على علي بن ابي طالب حتى ضرب بيده على منكبه ثم قال يا علي انت اول المؤمنين
ايمانا واولهم اسلاما ثم قال انت مني بمنزلة هرون من موسى وكذب علي من زعم انه يحبني ويبغضك
اخرجه الحسن بن بدر فيما رواه الخلفاء والحاكم في الكنى والشيرازي في الالقاب وابن النجار وما روي
عن علي عليه السلام ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال خلفتك ان تكون خليفتي قال اتخلف عنك يا رسول الله قال
الا ترضى ان تكون مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي اخرجه الطبراني في الاوسط
وما روي عن سعد بن ابي وقاص قال خلف رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم علي بن ابي طالب في غزوة تبوك فقال
يا رسول الله تخلفني في النساء والصبيان فقال اما ترضى ان تكون مني بمنزلة هرون من موسى غير انه لا نبي بعدي
اخرجه ابن ابي شيبة وما روي عن سعد قال لا اسب عليا ما ذكرت يوم خيبر حين قال رسول الله صلى الله
عليه وآله وسلم لاعطين هذه الراية رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله يفتح الله على يديه فتطاولنا
لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال اين علي فقالوا هو ارمد قال فادعوه فدعوه فبصق في عينيه ثم اعطاه
الراية قال سعد لو وضع المنشار على مفرقي على ان اسب عليا ما سببته ابدا لانه سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم

لهم رضيت لما سمعت اخرجه ابن ابي شيبة وما روي عن مصعب بن سعد بن ابي وقاص عن ابيه قال خلف رسول
الله صلى الله عليه وآله وسلم علي بن ابي طالب في غزوة تبوك فقال يا رسول الله تخلفني في النساء والصبيان فقال اما ترضى
ان تكون مني بمنزلة هرون من موسى غير انه لا نبي بعدي اخرجه مسلم وما روي عن مصعب ايضا عن ابيه
ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم خرج الى غزوة تبوك وخلف عليا على النساء والصبيان فقال يا رسول الله تخلفني مع
النساء والصبيان فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اما ترضى ان تكون مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبوة
بعدي اخرجه الحافظ ابو عبد الله البخاري ومسلم بن الحجاج في صحيحيهما والترمذي في جامعه وابو داود والنسائي
وابن ماجه في سننهم واتفق الجميع على صحته حتى صار ذلك اجماعا قال الحاكم النيسابوري هذا احديث دخل
في حد التواتر قلت وقد رواه عدد كثير من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم منهم علي وعمر وسعد بن ابي وقاص
وابو هريرة وابن عباس وابن جعفر ومعاوية وجابر بن عبد الله وابو سعيد الخدري والبراء بن عازب ومالك
ابن الحويرث وام سلمة واسماء بنت عميس وغيرهم واخرجه ابن المغازلي في مناقبه عن سعد بن ابي وقاص من
اثني عشر طريقا وعن انس وابن عباس وابن مسعود ومعاوية بن ابي سفيان واما الحديثان فيما وما جاء في محبته
عليه السلام فمثل قوله صلى الله عليه وآله وسلم لا يحبك الا مؤمن ولا يبغضك الا منافق اخرجه الترمذي والنسائي
وابن ماجه عن علي عليه السلام وقوله صلى الله عليه وآله وسلم لا يحب عليا منافق ولا يبغضه مؤمن اخرجه الترمذي عن ام سلمة
رضي الله عنها وقوله صلى الله عليه وآله وسلم عنوان صحيفة المؤمن حب علي بن ابي طالب اخرجه الخطيب في تاريخه
عن انس رضي الله عنه وقوله صلى الله عليه وآله وسلم من احب عليا فقد احبني ومن ابغض عليا فقد ابغضني
اخرجه الحاكم في مستدركه عن سلمان الفارسي رضي الله عنه لفاطمة رضي الله عنها انكحتك احب اهل بيتي
الي اخرجه الحاكم في مستدركه عن اسماء بنت عميس رضي الله عنها وقوله صلى الله عليه وآله وسلم من يكن الله ورسوله
مولاه فان هذا مولاه يعني عليا اللهم وال من والاه وعاد من عاداه اللهم من احبه من الناس فكن له حبيبا
ومن ابغضه من الناس فكن له مبغضا اللهم اني لا اجد احدا استودعه في الارض بعد العبدين الصالحين
غيرك فاقض فيه بالحسنى اخرجه الطبراني عن حبشي وقوله صلى الله عليه وآله وسلم اوصي من آمن بي وصدقني بولاية
علي بن ابي طالب فمن تولاه فقد تولاني ومن تولاني فقد تولى الله ومن احبه فقد احبني ومن احبني فقد
احب الله ومن ابغضه فقد ابغضني ومن ابغضني فقد ابغض الله عز وجل اخرجه الطبراني وابن عساكر
عن ابي عبيدة بن محمد بن عمار بن ياسر عن ابيه عن جده وقوله صلى الله عليه وآله وسلم الا ارضيك يا علي انت اخي
ووزيري تقضي ديني وتنجز موعدي وتبرئ ذمتي فمن احبك في حياة مني فقد قضى نحبه ومن احبك
في حياة منك بعدي ختم الله له بالامن والايمان ومن احبك بعدي ولم يرك ختم الله له بالامن
والايمان وامنه يوم الفزع ومن مات وهو يبغضك يا علي مات ميتة جاهلية يحاسبه الله بما عمل في الاسلام
اخرجه الطبراني عن ابن عمر وقوله صلى الله عليه وآله وسلم لعلي اما انك ستعيش بعدي وانك
تعيش على ملتي وتقتل على سنتي من احبك احبني ومن ابغضك ابغضني وان هذه ستخضب من هذا
يعني لحيته من راسه اخرجه الدارقطني في الافراد والحاكم في مستدركه والخطيب في تاريخه عن علي عليه السلام
وقوله صلى الله عليه وآله وسلم ما ثبت الله حب علي في قلب مؤمن فزلت به قدم الا ثبت الله قدمه يوم القيامة على
الصراط اخرجه الخطيب في المتفق والمفترق عن محمد بن علي عليه السلام وقوله صلى الله عليه وآله وسلم لا يحبك الا

ويبغضك منافق اخرجه الطبراني عن سلمان رضي الله عنه وقوله صلى الله عليه وآله وسلم من احب عليا فقد احبني
ومن احبني فقد احبه الله ومن ابغضه فقد ابغضني ومن ابغضني فقد ابغضه الله اخرجه الطبراني
عن محمد بن عبيد الله بن ابي رافع عن ابيه عن جده وقوله صلى الله عليه وآله وسلم له من احبك فحبي
احبك فان العبد لا ينال ولايتي الا بحبك اخرجه الديلمي عن ابن عباس وقوله صلى الله عليه وآله وسلم لا
يبغضك مؤمن ولا يحبك منافق اخرجه عبد الله بن احمد في زياداته عن ام سلمة وقوله صلى الله عليه وآله وسلم
لا يحبك الا مؤمن ولا يبغضك الا منافق اخرجه الطبراني عن ام سلمة وقوله صلى الله عليه وآله وسلم يا علي
طوبى لمن احبك وصدق فيك وويل لمن ابغضك وكذب فيك اخرجه الطبراني والحاكم والخطيب عن
عمار بن ياسر وقوله صلى الله عليه وآله وسلم ثلاث من كن فيه فليس مني ولا انا منه بغض علي ونصب اهل بيتي
ومن قال الايمان كلام اخرجه الديلمي عن جابر بن عبد الله وما روي عن ابي ذر رضي الله عنه قال ما كنا نعرف
المنافقين على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الا بثلاث بتكذيبهم الله ورسوله والتخلف عن الصلوة
وبغضهم علي بن ابي طالب اخرجه الخطيب في المتفق وعن ابن عباس قال مشيت انا وعمر بن الخطاب في
بعض ازقة المدينة فقال يا ابن عباس اظن القوم استصغروا صاحبكم اذ لم يولوه اموركم فقلت والله
ما استصغره رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اذ اختاره لسورة براءة يقرأها على اهل مكة فقال لي الصواب
تقول والله لقد سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول لعلي من احبك احبني ومن احبني احب
الله ومن احب الله ادخله الله الجنة اخرجه ابن عساكر وقال رجال الاسناد مشاهير سوى ابي القسم
عيسى بن الازهر المعروف ببلبل فانه غير مشهور وعن ابن عباس قال خرج رسول الله صلى الله عليه
وآله وسلم قابضا على يد علي ذات يوم فقال الا من ابغض هذا فقد ابغض الله ورسوله ومن احب
هذا فقد احب الله ورسوله اخرجه ابن النجار وعن علي عليه السلام قال والذي فلق الحبة وبرأ النسمة
انه لعهد النبي صلى الله عليه وآله وسلم الي ان لا يحبني الا مسلم ولا يبغضني الا منافق اخرجه الحميدي
وابن ابي شيبة واحمد والترمذي والنسائي وابن ماجه وابن حبان وابو نعيم في الحلية وابن ابي عاصم
وعن عبد الرحمن بن ابي ليلى عن ابيه رضي الله عنه قال كان علي يخرج في الشتاء في ازار ورداء ثوبين خفيفين
وفي الصيف في القباء المحشو والثوب الثقيل ولا يبالي بذلك فقيل لابي ليلى لو سألته عن هذا فسأله
فقال وما كنت معنا يا ابا ليلى بخيبر قال بلى والله لقد كنت معكم قال فان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
بعث ابا بكر فسار بالناس فانهزم حتى رجع اليه وبعث عمر فانهزم بالناس حتى انتهى اليه فقال رسول
الله صلى الله عليه وآله وسلم لاعطين الراية رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله يفتح الله له
ليس بفرار فارسل الي فاتيته وانا ارمد لا ابصر شيئا فتفل في عيني وقال اللهم اكفه الحر والبرد فما اذاني
بعد حر ولا برد اخرجه ابن ابي شيبة واحمد وابن ماجه والبزار وابن جرير وصححه والطبراني في الاوسط
والحاكم في المستدرك والبيهقي في الدلائل وسعيد بن منصور وعن عمر بن الخطاب قال قال رسول الله صلى
الله عليه وآله وسلم لاعطين الراية رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله كرارا غير فرار يفتح الله عليه جبريل
عن يمينه وميكائيل عن يساره فلما اصبح قال اين علي بن ابي طالب قالوا يا رسول الله ما يبصر قال ائتوني
به فقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم ادن مني فدنا منه فتفل في عينيه ومسحها بيده فقام علي من بين يديه كانه لم يرمد

Copyright ... University

احرجه مالك بن انس والبخاري والدارقطني في سننه وابن عساكر وعن عايشه عنه صلى الله عليه وآله وسلم قال ان
الله باهى بكم وغفر لكم عامه وغفر لعلي خاصه واني رسول الله اليكم غير محابٍ لقرابتي هذا جبريل يخبرني ان
السعيد حق السعيد من احب عليا في حيوته وبعد موته وان الشقي كل الشقي من ابغض عليا في حيوته وبعد موته
احرجه الطبراني والبيهقي في فضايل الصحابه وعن علي قال طلبني رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فوجدني في جدول
نايما فقال قم ما الوم الناس يسمونك ابا تراب فراني كاني وجدت في نفسي من ذلك فقال قم والله لارضينك
انت اخي وابو ولدي تقاتل عن سنتي وتبري ذمتي من مات في عهدي فهو كنز الله ومن مات في عهدك فقد قضى
نحبه ومن مات يحبك بعد موتك فقد ختم الله له بالامن والايمان ماطلعت شمس او غربت ومن مات
يبغضك مات ميتة جاهليه وحوسب بما عمل في الاسلام احرجه ابو يعلى قال البوصيري رواته ثقات
وعن سعد بن ابي وقاص قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول لعلي ثلاث خصال لان تكون لي واحدة منهن
احب الي من الدنيا وما فيها سمعته يقول انت مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي وسمعته يقول
لاعطين الراية غدا رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله ليس بفرار وسمعته يقول من كنت مولاه فعلي
مولاه احرجه ابن جرير وعن عامر بن سعد قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لعلي ثلاث لان تكون لي واحدة
منهن احب الي من حمر النعم نزل على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الوحي فادخل عليا وفاطمة وابنيهما
تحت ثوبه قال اللهم هولاء اهلي واهل بيتي وقال له حين خلفه في غزاة غزاها فقال علي يا رسول الله خلفتني في النساء
والصبيان فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الا ترضى ان تكون مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي
وقوله يوم خيبر لاعطين الراية غدا رجلا يحب الله ورسوله يفتح الله على يديه فتطاول المهاجرون لرسول
الله صلى الله عليه وآله وسلم ليراهم فقال اين علي قالوا هو ارمد فقال ادعوه فدعوه فبصق في عينيه ففتح الله
على يديه احرجه ابن النجار وعن انس بن مالك قال كان عند النبي صلى الله عليه وآله وسلم طير فقال اللهم ايتني باحب
الخلق اليك ياكل معي هذا الطاير فجاء علي فاكل معه احرجه الترمذي في جامعه قال الحاكم حديث الطاير على شرط
البخاري ومسلم لم احرجاه في صحيحيهما لان رجاله ثقات وقد احرجه الحاكم عن سنة وثمانين رجلا كلهم رووه
عن انس واحرجه المحاملي عن سفينة خادم النبي صلى الله عليه وآله وسلم واستيفا ما جاء في حديث الغدير والا
ووجوب محبته عليه السلام يحتاج الى بسط لا يليق بهذا الكتاب وما ذكرناه كاف في اثبات ما اردناه من تواترها
معنى على ان بعضها ليس مما نحن فيه ولا يصح فيها عدم التواتر كما لا يخفى

مسئلة

ولا شك ان **الكذب على الرسول عليه الصلوة والسلام معلوم الوقوع** اما في الماضي واما في المستقبل وذلك لقوله
صلى الله عليه وآله وسلم فيما روي عنه **سيكذب علي** فان كان هذا الحديث كذبا فقد كذب عليه وان
كان صدقا لزم ان يقع الكذب **وسببه** اي الكذب عليه اما **النسيان** من الراوي بان يسمع
خبرا وطال عهده به فزاد او نقص او ظنه من كلامه فعزاه اليه وليس من كلامه ومن هذا النوع الذين
امتحنوا باولادهم او وراقين لهم فوضعوا لهم احاديث ودسوها عليهم فحدثوا بها من غير ان يشعروا
كعبد الله بن محمد بن ربيعة القدامي **او الغلط** بان يريد ان ينطق بلفظ فيسبق لسانه الى غيره او
او يريد النقل بالمعنى فيبدل مكان ما سمعه ما لا يطابقه ظنا منه انه يطابقه **او الافتراء** كوضع الزنادقة
المنتسبين الى ائمة الضلال بالزور والبهتان كغياث بن ابراهيم النخعي قال فيه ابن الجوزي ذكر ابن ابي خيثمة

انه حدث المهدي الخليفة العباسي وهو يلعب بالحمام بحديث لا سبق الا في نصل او خف فزاد فيه او جناح
فقال المهدي اشهد ان قفاك قفا كذاب وتركها بعد ذلك وامر بذبحها وقال انا حملته على ذلك وكوضع
الزنادقة لاحاديث مخالفة للعقل ونسبوها الى الرسول صلى الله عليه وآله وسلم تنفيرا للعقلاء عن اتباع شريعته
وكوضع لمن يريد الانتصار لمذهبه كالخطابية والرافضة وبعض السالمية وكوضع المتكسبين بذلك
والمتقربين به كابي سعيد المدايني قال ذلك فيه الحافظ زين الدين العراقي وكوضع من لجا الى اقامة
دليل على ما افتى به كما نقل عن ابي الخطاب بن دحية انه وضع حديثا في قصر صلوة المغرب وكما حكي عن عبد العزيز
بن الحارث التميمي الحنبلي من روسا الحنابلة والاكابر المعدودة روى الخطيب باسناده الى عمر
بن مسلم قال حضرت مع عبد العزيز بعض المجالس فسئل عن فتح مكة فقال عنوة وطولب بالحجة فقال
حدثنا ابن الصواف حدثني ابي قال حدثنا عبد الرزاق عن معمر عن الزهري عن انس بن مالك رضي الله عنه
ان الصحابة اختلفوا في فتح مكة اكان صلحا ام عنوة فسالوا عن ذلك رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال كان عنوة
قال عمر بن مسلم فلما قمنا سالته فقال صنعته في الحال ادفع به الخصم وكوضع الذين ينسبون لذلك ترغيبا
للناس في اعمال الخير بزعمهم وهم منتسبون الى الزهد وهولاء اعظم الناس ضررا لانهم يحتسبون
بذلك ويرونه قربة والناس يثقون بهم ويركنون اليهم لما نسبوا اليه من الزهد والصلاح فيقبلونها
منهم وقد ذهب الى جواز الوضع قوم من الكرامية فيما لا يتعلق به حكم من الثواب والعقاب ترغيبا
للناس في الطاعة وزجرا لهم عن المعصية وحمل بعضهم قوله صلى الله عليه وآله وسلم من كذب علي متعمدا الحديث
المتواتر على ان يقول ساحر او مجنون وتشبث بعضهم برواية من كذب علي متعمدا ليضل به الناس الزيادة
بانه كذب له لا عليه وهذه الزيادة باطلة باتفاق الحفاظ وعلى تقدير صحتها فهي كقوله تعالى ومن اظلم
ممن افترى على الله كذبا ليضل الناس ويحتمل ان اللام ليست للتعليل بل للصيرورة والعاقبة اي عاقبة
كذبه الاضلال للناس والكذب له [illegible] كذب عليه وروى العقيلي باسناده الى محمد بن
سعيد انه قال لا باس اذا كان كلام حسن ان تضع له اسنادا وقال ابو العباس القرطبي استجاز
بعض فقهاء العراق نسبة الحكم الذي دل عليه القياس الى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم نسبة قولية
وحكاية نقلية فيقول في ذلك قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كذا وكذا انتهى وقد صرح علي عليه السلام
بوقوع الكذب على النبي صلى الله عليه وآله وسلم واشار الى ما ذكرناه من الاسباب حيث قال ان في ايدي الناس
حقا وباطلا وصدقا وكذبا وناسخا ومنسوخا وعاما وخاصا ومحكما ومتشابها وحفظا ووهما
وقد كذب على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم على عهده حتى قام خطيبا فقال من كذب علي متعمدا فليتبوا
مقعده من النار وانما اتاك بالحديث اربعة رجال ليس لهم خامس رجل منافق مظهر للايمان
متصنع بالاسلام لا يتاثم ولا يتحرج يكذب على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم متعمدا فلو علم الناس انه
منافق كاذب لم يقبلوا منه ولم يصدقوا قوله ولكنهم قالوا صاحب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم راه
وسمع منه فياخذون بقوله وقد اخبرك الله عن المنافقين بما اخبرك ووصفهم بما وصفهم به لك
ثم بقوا بعده عليه السلام فتقربوا الى ائمة الضلال والدعاة الى النار بالزور والبهتان فولوهم الاعمال وجعلوهم
على رقاب الناس فاكلوا بهم الدنيا وانما الناس مع الملوك والدنيا الا من عصم الله فهذا احد من

Copyri… …ersity

وصول الله صلى الله عليه وآله وسلم شيئاً لم يحفظه على وجهه فوهم فيه ولم يتعمد كذباً فهو في يديه يرويه ويعمل به
ويقول انا سمعته من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فلو علم المسلمون انه وهم فيه لم يقبلوه منه ولو علم هو انه كذلك
لرفضه ورجل ثالث سمع من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم المنسوخ ولم يسمع الناسخ فلو علم ان ما سمعه منسوخ
لرفضه ولو علم المسلمون اذ سمعوه منه انه كذلك لرفضوه وآخر رابع لم يكذب على الله ولا على رسوله
مبغض للكذب خوفاً لله وتعظيماً لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ولم يهم فيه بل حفظ ما سمع على وجهه فجاء به
على ما سمعه لم يزد فيه ولم ينقص منه وحفظ الناسخ فعمل به وحفظ المنسوخ فجنب عنه وعرف الخاص والعام
فوضع كل شيء موضعه وعرف متشابهه ومحكمه وقد كان يكون من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الكلام له
وجهان فكلام خاص وكلام عام فيسمعه من لا يعرف ما عنى الله به ولا ما عنى به رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
فيحمله السامع ويوجهه على غير معرفة بمعناه وما قصد به وما خرج من اجله واذا كان هذا الكلام في من رأى
رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وسمع منه فما ظنك بمن بعدهم مع قوله صلى الله عليه وآله وسلم فيما اخرجه احمد والبخاري
ومسلم وابو داود والترمذي والنسائي خيركم قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يكون بعدهم قوم
يخونون ولا يؤتمنون ويشهدون ولا يستشهدون وينذرون ولا يوفون ويظهر فيهم السمن

فصل

وما لا يعلم صدقه ولا كذبه من الاخبار له ثلاثة احوال اولها قوله وقد يظن صدقه كخبر العدل و قد يظن
كذبه كخبر الواحد المكذوب اي المعروف بالكذب المكثر فيه وقد يشك فيه فلا يترجح صدقه ولا كذبه
كالمجهول حاله وقطع بعض الظاهرية بكذب ما لا يعلم صدقه ويعلم اي قول باطل يتحير من بطلانه وما استدلوا
به على قولهم الباطل من انه لو كان صدقاً لنصب عليه دليل كخبر مدعي الرسالة فانه اذا لم يظهر له معجزة
قطع بكذبه باطل لانا نعلم بالضرورة وقوع الاخبار بالقصص من غير علم بايها والعيضان يمنع كذبها
اذا عرفت ذلك فما يظن كذبه لا يجوز التعبد به اجماعاً والمشكوك فيه كذلك الا ما يروى عن ح اي حنيفة
من قبوله قول المجهول عملاً بظاهر الاسلام واما ما يظن صدقه فقد اختلف العلماء في جواز التعبد به عقلاً
ووقوعه سمعاً وقد بين الخلاف في ذلك في مسألتين فقال **مسألة** التعبد بخبر العدل جائز عقلاً
وهو اختيار ائمتنا عليهم السلام وجمهور المتكلمين والفقهاء وذهب جماعة من المتكلمين من البصريين والبغداديين
الى ان التعبد به لا يجوز عقلاً واحتج للمذهب المختار بما افاده قوله للقطع بجواز ان يعلم الله المصلحة في
التعبد به وتجويز المصلحة فيه يستلزم جواز التعبد به وهو ظاهر قيل في الاحتجاج لمذهب
المانعين له عقلاً لا نأمن المفسدة من اتباع الظن فكم من مصاب برجحه ظنه قلنا في الجواب
ولا نأمن ايضاً من عدم اتباعه بل مفسدة خلافه اذ الظن اي يعلم ظن على عدم اتباعه لان تلك مظنونة وهذه
موهومة والضرورة تقضي بان اجتناب المفاسد المظنونة اولى من اجتناب المفاسد الموهومة
قيل في الاحتجاج للمانعين ثانياً لو جاز اتباع الظن في الفروع لجاز اتباعه في الاصول
ورد بمنع الملازمة لانا نجد الفرق بين الاصول والفروع وذلك لان الظان في الفروع ظناً كاذباً
نسب الى الله من التحريم او الوجوب مثلاً ما يجوز عليه لان الاحكام الظنية يجوز في كل واحد منها ان يكون
على خلاف ما هو عليه والظان في الاصول ظناً كاذباً في ذات الله تعالى او في صفاته قد يجوز على الله
ما يستحيل عليه فيكون بذلك كافراً ولو سلمت الملازمة جاء النقض لما سكوا به العمل بالظن في العمل

مسألة و في وقوع التعبد بخبر الواحد ثلاثة اقوال اولها قوله وهو واقع سمعاً فقط لبيان دلائلهم فيها مع انا متعبدون باتباع الظن فيها اجماعاً والوقوع فرع الجواز
وهو مذهب ائمتنا عليهم السلام والاشعرية وجمهور المعتزلة وثانيها قوله قيل بل هو واقع سمعاً
وعقلاً وهو قول القفال وابن سريج وابي الحسين البصري وثالثها قوله وقيل لم يقع التعبد به
وان كان جائزاً عقلاً وهو رأي الامامية والظاهرية والخوارج ثم اختلفوا فمنهم من قال لم يوجد ما
يدل على كون خبر الواحد حجة يوجب القطع بانه ليس بحجة ومنهم من قال دل السمع على انه ليس بحجة
ومنهم من قال دل العقل على انه ليس بحجة وهو ان قبول
خبر الواحد يؤدي الى العمل بالمتعارضات اذ لا يمتنع تعارض اخبار الآحاد ونافي مقتضيا نها من الاحكام
وجوابه المنع من اداء العمل بها الى ما ذكروه لوجوب بناء احدهما على الآخر ان امكن او نسخ احدهما ان دل عليه
دليل او الترجيح ان امكن او الاسقاط على الراجب وسيجي الكلام في ذلك في مواضعه ان شاء الله تعالى لنا
في الاحتجاج على وقوعه سمعاً اجماع السلف من الصحابة والتابعين على العمل بها اي باخبار
الآحاد اما اجماع الصحابة فيدل عليه ما نقل عنهم بالتواتر المعنوي من الاستدلال بخبر الواحد وعملهم
به في الوقائع المختلفة التي لا تكاد تحصى وقد تكرر ذلك منهم مرة بعد اخرى وشاع وذاع بينهم ولم ينكر
عليهم احد والا لنقل وذلك يوجب العلم باتفاقهم كالقول الصريح فمن ذلك عمل ابي بكر بالخبر الذي
في ميراث الجدة وكان يرى حرمانها حتى روى المغيرة بن شعبة ومحمد بن مسلمة ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم
اعطاها السدس وخبر الاثنين لا يوجب العلم بل حكمه حكم خبر الواحد وعمل عمر بخبر عبد الرحمن
بن عوف لما اشتبه عليه حكم المجوس وقال ما ادري كيف اصنع بهم وانشد الله امرأ سمع من النبي صلى
الله عليه وآله وسلم فيهم شيئاً الا ذكره فقال روى عبد الرحمن بن عوف سنوا بهم سنة اهل الكتاب فاخذ بذلك
وعمل به ورجع في توريث المرأة من دية زوجها الى خبر الضحاك بن سفيان الكلابي ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم امره
ان يورث امرأة اشيم الضبابي من دية زوجها اشيم وترك ما كان يذهب اليه في ذلك من طريق الرأي
واخذ بخبر حمل بن مالك في دية الجنين وقال كدنا ان نقضي فيه برأينا ورجع عما كان يذهب اليه من التفاضل
في دية الاصابع لانه كان يرى ان في الابهام خمس عشرة من الابل وفي الخنصر ستاً وفي البنصر تسعاً وفي
كل واحدة من الاخريين عشراً عشراً فلما اخبر عن كتاب عمرو بن حزم ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم اوجب
في كل واحدة منها عشراً من الابل اخذ بذلك ورجع عن رأيه والمشهور عن علي عليه السلام انه كان
يعمل على اخبار الآحاد ويحتاط فيها بالاستحلاف وروي عنه انه قال كنت اذا سمعت حديثاً من رسول الله
صلى الله عليه وآله وسلم نفعني الله به ما شاء منه فاذا سمعته من غيره استحلفته فاذا حلف صدقته وحدثني
ابو بكر وصدق ابو بكر انه كان يعمل على اخبار الآحاد وانما كان يحتاط في ذلك بان يستحلف بعضهم فاذا
كان الراوي ممن لا يحتاج الى الاحتياط عليه اخذ بخبره من دون اليمين وقد روي العمل باخبار
الآحاد عن سائر الصحابة كعثمان وابن عباس وغيرهما وقد اعترض عليه بوجوه الاول قولهم لا نسلم
ان العمل في هذه الوقائع كان بهذه الاخبار لجواز ان يكون بغيرها ولا يلزم من موافقة العمل الخبر ان
يكون الخبر هو السبب والجواب انه قد علم من سياقها ان العمل بها والعادة تحيل كون العمل بغيرها

الثاني قولهم ما ذكرتموه معارض بان عمر رد خبر فاطمة بنت قيس في ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم لم يجعل لها
سكنى ولا نفقة وابو بكر وعمر خبر عثمان في ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم اذن له في رد الحكم الى المدينة وعلي عليه السلام
رد خبر ابي سنان الاشجعي في قصة بروع بنت واشق وانكرت عائشة خبر ابن عمر في تعذيب الميت ببكاء
اهله عليه والجواب انهم انما انكروا ما انكروا مع الارتياب فيه وقصوره عن افادة الظن وذلك مما لا نزاع
فيه الثالث قولهم لعلها اخبار مخصوصة تلقوها بالقبول ولا يلزم ذلك في كل خبر والجواب انا نعلم انهم
عملوا بها لظهورها وافادتها الظن لا لخصوصيتها كظاهر الكتاب وظاهر المتواتر وهو اتفاق على وجوب
العمل بما افاده الظن واما اجماع التابعين بعد الصحابة فقد ظهر عنهم العمل به ولم يحك عن احد من اهل العلم في
ايامهم الخلاف فيه وقد حكى الشافعي في كتاب الرسالة وعيسى بن ابان في كتاب الحجر هذا القول عن جماعة من
التابعين فذكر من اهل المدينة علي بن الحسين ومحمد بن علي عليهما السلام وسعيد بن المسيب وعروة بن الزبير
والقسم بن محمد ومحمد بن جبير بن مطعم وابا سلمة بن عبد الرحمن وخارجة بن زيد وبريد بن طلحة وسليمن بن يسار
ومن اهل مكة عطا وطاوس ومجاهد وابن ابي مليكة ومن اهل الشام مكحولا وعبد الرحمن بن غنم ومن اهل
البصرة الحسن وابن سيرين ومن اهل الكوفة مسروقا وعلقمة والاسود بن يزيد فلو كان هناك مخالف لهم
وجب ان يذكر من تكلم في هذه المسئلة من المخالفين من بعد ويعترض به استدلال من استدل بالاجماع
على ذلك ولنا ايضا تواتر انه صلى الله عليه وآله وسلم كان ينفذ الاحاد الى النواحي لتبليغ الاحكام مع العلم بان
المبعوث اليهم كانوا مكلفين العمل بمقتضاه احتج القائلون بدلالة العقل على التعبد باخبار الاحاد
اما ابو الحسين البصري فقال العمل بالظن في تفاصيل الجمل المعلوم وجوبها عقلا واجب عقلا بدليل ان العقل
يقضي بقبول خبر العدل في مضرة اكل طعام معين وفي الكسار جدار يريد ان ينقض فيحكم العقل بان
الطعام لا يوكل وان الجدار لا يقام تحته وذلك تفصيل لما علم بالعقل اجمالا وهو وجوب اجتناب
المضار وما نحن فيه كذلك للقطع بان النبي صلى الله عليه وآله وسلم بعث لتحصيل المصالح ودفع المضار
وخبر الواحد تفصيل له فاذا افاد الظن وجب العمل به قطعا واما غيره فقالوا لو لم يجب العمل بخبر
الواحد لخلت وقائع كثيرة عن الحكم وهو ممتنع اما الاولى فلان القرآن والمتواتر لا يفيان بالاحكام
بالاستقراء التام المفيد للقطع واما الثانية فظاهر والجواب عن الاول انا لا نسلم ان العمل بالظن
في تفاصيل مقطوع الاصل واجب بل هو اولى للاحتياط ولم يبلغ الى حد الوجوب سلمناه في العقليات
فلم قلتم في الشرعيات ولا يجب قياسها عليها لعدم التماثل وهو شرط القياس ولذلك ابطل قاضي
القضاة هذا القياس حيث اشار الى ان العقليات والمعاملات مبنية على غالب الظن والشرعيات
مبنية على المصالح وقد لا نامن كذب المخبر فيها لها من الوقوع في المفسدة سلمناه لكنه قياس ولا يفيد
الا الظن لجواز كون خصوصية الاصل شرطا او خصوصية الفرع مانعا والمسئلة اصولية لا يجدي بها الظن
شيئا والجواب عن الثاني منع الثانية اما عندنا فلانا سمعنا بالعقل واما عند الاشاعرة فلان الحكم
فيما لا دليل فيه نفي الحكم وعدم الدليل دليل على عدم الحكم لما ورد الشرع بان ما لا دليل فيه لا حكم فيه كان
عدم الدليل لعدم الحكم مدركا شرعيا ولم يلزم اثبات حكم بغير الشرع احتج المانعون بدلالة السمع
ان خبر الاحاد لا يكون حجة بقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم فنهى عن اتباع الظن وبقوله تعالى ان الظن

الا الظن فذم باتباع الظن والنهي والذم دليل التحريم وتحوهما كقوله تعالى وان تقولوا على الله
ما لا تعلمون بيان ذلك ان من عمل بالاحاد فقد عمل بالظن ومن عمل بالظن في احكام الله تعالى فقد قال على
الله ما لا يعلم وذلك امر الشيطان بشهادة اول الاية الكريمة والجواب انما ذكروه ظاهر والمدعى
اصل فلا يمنعه الا القاطع وما ذكروه قابل للتخصيص والتاويل كتاويل العلم بما يعم الظن والقطع
وتاويل الظن بالشك والوهم وغير مسلم عمومه في الاشخاص والازمان والمتعلقات على ان دليلنا
قاطع فلا يعارض بالمحتملات واذ قد عرفت وجه التعبد بخبر الاحاد وبطلان وجوه المانعين
للعمل باخبار الاحاد شروط بعضها في المخبر بكسر البا وبعضها في الخبر نفسه وبعضها في المخبر عنه وقد

وفصل وشرائطه

جمعها قوله اي التعبد بخبر الواحد ووجوب العمل به بعضها راجعة الى المخبر وهو الراوي وبعضها الى الخبر نفسه وهو اللفظ وبعضها الى المخبر عنه وهو
مدلول الخبر اما الاول وصفات المخبر وضابطها الاجمالي صفات تغلب على الظن صدق صاحبها
في خبره وعد منها ما هو شرط معتبر وما هو غير معتبر عند الجمهور ومعتبر عند قوم فقال منها
التكليف وقت الادا لا وقت التحمل قياسا على الشهادة واحدا اجماع السلف على قبول رواية الحسنين
وابن عباس وابن الزبير وغيرهم فيما تحملوه قبل التكليف ورووه بعده بدل عليه كتب الحديث وانهم لم
يسالوا فقط عن تحملهم اقبل التكليف كان ام بعده ولم يفرقوا بينهما قابلين رواتهم وان احتملت الامرين
احتمالا ظاهرا بل وان لم يحتمل الا التحمل في الصغر واما وقت اداء الخبر فالتكليف معتبر وان غير المكلف
وان امكنه الضبط غير مؤتمن لاحتمال ان يكذب لعلمه بانه غير مكلف فلا يحرم عليه الكذب فلا
مانع من قدامه عليه فلا يظن عدم كذبه فلا يحصل الموجب للعمل وهو ظن الصدق والمراهق وهو
من يعثر عليه وعلى من في شكله شيء من امارات البلوغ كالاحتلام كالمكلف اي كالمعلوم تكليفه
في قبول روايته عند الامام المؤيد بالله عليه السلام احمد بن الحسين قال الدواري ومثل قول المؤيد بالله قول
ابي الحسين البصري والمنصور بالله والشيخ الحسن والجمهور على انه لا يقبل ووجه قبوله ما ذكره
الشيخ الحسن من انا نعلم بالضرورة عليه الظن بصدق اخبار كثير من الصبيان المختبرين بل نعلم ان في بعض
المراهقين من الحيا وكرم الاخلاق المانعة عن التصحيح بالكذب ما تقصر عنه كثير من الكهول وقد يحلى الصبي
بثبت شريف وتربية في الطهارة فحل في باب التقوى محل الكبير وذلك موجود في البيوتات الكبيرة المعروفة
بالصلاح من اهل البيت عليهم السلام وغيرهم وقد يقول قائلهم والله ما كذبت كذبة منذ عرفت يميني من شمالي
انتهى وقد سلمنا لكن في فصل المحكوم عليه ما يرشدك الى ان المراهق الكامل التمييز داخل في سلك المكلفين
وقبول الرواية موكول الى الظن فاذا كان الصبي المميز متصفا بهذه الصفات فلا يبعد حصول الظن فيجب
العمل واحتج المانعون لقبول روايته بانها لو جازت رواية الصبي لجازت شهادته لان الرواية والشهادة
في معنى واحد واجيب بمنع الملازمة فان باب الشهادة اضيق وامرها بالاحتياط اخلق وذلك لقوة
البواعث فيها على الكذب من الطمع والاهتمام بامر الخصومات واجابة النفوس لدواعي العصبيات ولذلك
ترى كثير شهود الزور ما لا تراه من كثرة رواة المفترى على ان عليا عليه السلام قضى بقبول شهادة الصبيان
بعضهم على بعض قبل التفرق وهو قول الهادي الى الحق عليه السلام وبقاه المؤيد بالله عليه السلام على ظاهره

ومالك ومالك واتباعه قال ابن الحاجب وهو اجماع اهل المدينه **ومنها** اي من الصفات المعتبره في قبول
اخبار الاحاد **العداله وهي** في اللغه عباره عن التوسط في الامر من غير افراط الى الزياده والنقصان وفي الاصطلاح
ملكه في النفس تمنعها عن اقتراف الكبائر والرذائل الملكه الهيئه الراسخه والكلام في الكبائر منتشر وحصرها
وقد ضبطت الكبيره بما توعد عليه الشارع بخصوصه او وصفه بالعظم واما الرذائل فمدارها الى المحافظه على
المروه وهي ان يسير بسيره امثاله في زمانه ومكانه فيشمل صغائر الخسه والمراد بالكبائر والرذائل كل كبيره
ورذيله كما هو شان الجمع المحلى باللام فلا يقدح فيه المره والمرتان من الكبائر والرذائل وصغائر الخسه
ولا الاصرار على ما ليس بخسيس من الصغائر لنص العلماء على كبره ولما كان اشتراط العداله مغنيا عن اشتراط
الاسلام لدخول حصال الكفر في الكبائر استغنينا عن ذكره هاهنا ذكره واذا تقرر اشتراط العداله **فلا تقبل رواية**
ولا مقابلها بان يكون مجهول الحال **لا تقبل روايته** على المختار وهو قول الجمهور من العلماء **لان الفسق مانع**
بالاتفاق **فلا بد من تحقق عدمه** ظنا كالكفر فانا لا نمنع بظهور عدمه في الخارج ما لم يغلب على الظن عدمه
خلافا لابي حنيفه فانه قبل المجهول الذي لا تعرف عدالته اكتفاء بسلامته من الفسق ظاهرا قال صاحب
الفصول وهو قول محمد بن منصور وابن زيد والقاضي في العمد وابن فورك واحتجاجهم بقوله صلى الله عليه وسلم
نحن نحكم بالظاهر باطل لان صدق المجهول وكذبه مستويان فيه فلم يكن صدقه ظاهرا وقياسهم لقبوله
الروايه على قبوله في الاخبار بكون اللحم مذكى وبرق جاريته التي يبيعها ونحوها غير صحيح اذ محل النزاع شرطه
عدم الفسق وما ذكروه مقبول مع الفسق اتفاقا على ان الروايه اعلى رتبه من هذه الامور الجزئيه لانها تثبت
شرعا عاما فلا يلزم من القبول هنا القبول هناك **مسألة** قال **الاكثر ويثبت الجرح والتعديل**
في الروايه دون الشهاده **وقيل بل** يثبت الجرح والتعديل بواحد **فيهما** وهو قول المؤيد بالله عليه السلام
والباقلاني **وقيل لا** يثبتان بواحد **فيهما** بل يجب الاثنان فيهما جميعا وهو قول بعض اهل الحرمين
والدنا المنصور بالله قدس الله روحه صرح به في قوله ويعتبر في الجرح والتعديل الشهره او شهاده عدلين
لا يجمعهما هوى احتج القائل **الاول** بان التعديل **شرط** للروايه والشهاده **فلا يزيد على المشروط** اي
لا يحتاط فيه الا ما يحتاط في اصله كغيره من الشروط وقد اكتفي في الروايه بواحد وفي الشهاده باثنين
فيكون تعديل كل واحد كاصله واعلم ان المدعى ان هذا الشرط لا يزيد على اصله ولا ينقص منه وقد
بين في الاحتجاج الطرف الاول **ولا يفيد الا مع بيان** الطرف الثاني اعني **عدم النقصان ونحن** اي
النقصان **ثابت في تعديل شهود الزنا** فانه يكفي اثنان اتفاقا على ان عدم الزياده ايضا ليس بثابت
اذ يكفي عند ابي حنيفه والشافعي في شهاده هلال رمضان واحد ويفتقر في تعديله الى اثنين وقد
بان كلا من الطرفين ثابت في باب الشهاده على الاطلاق وزياده الاصل في شهاده الزنا ونقصانه في شهاده
هلال رمضان انما يثبت بخصوص نص احتياطا لدرء العقوبات وايجاب العبادات احتج **الثاني** بانه
يحصل الظن في العداله لا العلم اتفاقا والجرح والتعديل **بالواحد** من عدل فيكفي الواحد اذ به
يحصل الظن المطلوب **وعورض بانها شهاده** فيجب التعدد كسائر الشهادات وقد يجاب بانا لا نسلم انها
شهاده لاعتبار لفظها فيها كسائر الشهادات واما القائل بالمذهب الثالث فالكلام فيه من الاعتراض
ظاهر بان يحصل المعارضه دليلا والدليل معارضه **مسألة** وقد اختلف في سبب الجرح والتعديل

هل يجب بيانه اولا على اقوال خمسة اولها قوله **فقيل يجب ذكر سبب الجرح** دون سبب التعديل وهو
قول الشافعي رحمه الله واختاره والدنا المنصور بالله القسم بن محمد عليه السلام وذلك **لاختلافهم** اي
سبب الجرح بخلاف التعديل لان اسباب التعديل كثيره لا تنضبط ولا يمكن ذكرها وتحقيقه ان العداله
بمنزله وجود وصف مجموع يفتقر الى اجتماع اجزاء وشرائط يتعذر ضبطها او يتعسر والجرح
بمنزله عدم لذلك الوصف فيكفي فيه انتفاء واحد من الاجزاء والشروط فيجب ذكره وثانيها قوله
وقيل يجب ذكر **سبب التعديل** دون سبب الجرح **للتسارع** الذي جبلت عليه النفوس الى
الثناء الظاهر من غير نظر الى الحقائق والعداله مما يلتبس على الناس لكثره التصنع فيها بخلاف الجرح
وثالثها قوله **وقيل** يجب ذكر **سببهما الامرين** المذكورين في توجيه القول الاول والثاني
ورابعها قوله **وقيل لا** يجب ذكر سبب **ايهما** مطلقا فيكفي الاطلاق في الجرح والتعديل وهذا قول
القاضي ابي بكر الباقلاني وهو مروي عن الامام يحيى بن حمزه عليه السلام واحتج له بقوله **لانه** اي
الجارح والمعدل **بصير** على ما هو المفروض **والا** يكن بصيرا بل يشهد من غير بصيره له بحالهما
لم يكن عدلا **فلا يعتبر** واورد عليه انه قد اختلف في اسباب الجرح فربما جرح بسبب لا يراه الغير
جرحا واجيب بان المفروض انه عدل بصير لا يطلق في محل الخلاف والا كان مدلسا مجروح العداله
اللهم الا ان يتفق مذهب الجارح والمجروح في اسباب الجرح والتعديل فانه يجوز الاطلاق وان
كان فيهما مخالف ولا يكون حينئذ مدلسا وخامسها قوله **وقيل** لا يجب ذكر سببهما **ان كان عالما**
باسبابهما فيكفي الاطلاق فيهما ويجب ذكره ولا يكفي الاطلاق فيهما ان لم يكن عالما فاذا علمنا ان الجارح
او المعدل عالم باسباب الجرح والتعديل اكتفينا باطلاقه والا كلفناه بيانها وهذا قول الجويني
والغزالي والرازي قال في الفصول وهو اختيار بعض ائمتنا عليهم السلام وقد اشار الى احتجاج
اهل هذا القول بقوله **والا اوجب الشك** يعني لو اثبتنا احدهما بقول غير العالم لاثبتناه مع الشك
فلزم ان يكون الشك موجبا للعمل اذ لو لم يشترط علمنا بكونه عالما باسبابهما لكان حينئذ موجبا للشك
ولا عمل بقوله وههنا قول سادس للسبكي وهو انه يجب ذكر سبب الجرح في الشهاده دون الروايه
فيكفي فيها الاطلاق اذا عرف مذهب الجارح وهذه المسأله والتي قبلها من مسائل الفروع التي
يكفي فيها الظن فعليك باختيار الراجح عندك فيهما **مسألة** والجرح والتعديل **انما يكون من عدل**
اجماعا لعدم الوثوق بغيره والطريق الى العداله الاختبار بغير واسطه او بواسطه اختبار
المخبر ويعني بالاختبار معرفه احوال المعدل في حالتي الرضا والغضب والسرور والحزن
فان وقف في الحالتين على ما عرفت من ماهيه العداله فهو عدل والا فهو غير عدل **واذا تعارضا**
فالجرح مقدم على التعديل مطلقا **وقيل لا** يرجح لانهما مطلقا فيطلب الترجيح بخارج وهو
ظاهر اطلاق والدنا امير المؤمنين المنصور بالله قدس الله روحه لانه قال فان تعارض الجارح والمعدل
بالشهاده فالترجيح بما يظهر رجحانه لقوله تعالى فبشر عبادي الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه
وقيل التعديل مقدم على الجرح **ان كثر المعدل** لان استويا او كان الجارح اكثر فكالقول الاول
وان الجرح فيه **زياده** لم يطلع عليها المعدل فيجب العمل به لانه لا ينفي مقتضى التعديل في غير موضع

المصنف جمعا بينها اذ غاية قول المعدل انه لم يعلم فسقا ولم يظنه فظن عدالته اذ العلم بالعدالة
لا يتصور والجارح يقول انا علمت فسقه فلو حكمنا بعدم فسقه كان الجارح كاذبا ولو حكمنا بفسقه
كانا صادقين فيما اخبرا به والجمع اولى ما امكن هذا اذا اطلقا او عين الجارح السبب ولم ينفه المعدل
او نفاه لا بيقين اما ان عين الجارح السبب ونفى المعدل ما عينه يقينا كان يقول الجارح
هو قتل فلانا يوم كذا ويقول المعدل هو حي ورايته بعد ذلك اليوم فيقع بينهما التعارض لعدم
امكان الجمع المذكور وحينئذ فالترجيح بينهما بامر خارج هو الواجب ان امكن والا تساقطا **مسألة**
والتعديل طرق مرتبة على مراتب في القوة فاولها الحكم بالشهادة من الحاكم المعتبر الذي
يرى العدالة شرطا في قبول الشهادة وهذا تعديل بالاتفاق ثم يتبع ذلك في القوة قول المعدل هو
عدل لكن اما مع بيان السبب تعديل متفق عليه ايضا ثم يتبع ذلك عمل العالم بروايته وهو
لا يقبل المجهول بل يشترط العدالة المحققة في قبول الرواية وهذا ايضا متفق عليه ثم يتبع ذلك رواية
عرض من عادته انه لا يروي الا عن عدل على الاصح من الاقوال وقيل رواية العدل تعديل مطلقا
لان الظاهر انه لا يروي الا عن عدل وقيل ليست بتعديل مطلقا لكثرة من نراه يروي ولا يفكر فيمن
يروي عنه ووجه الترتيب ان الشهادة مضيق فيها فلا يحكم الحاكم بها الا مع قوة ظنه بالعدالة
الاخبار بها والتصريح بها وسببها اقوى من فهمها بالالتزام والعمل اقوى من الرواية وهو ظاهر هذه
طرق التعديل واما طرق الجرح فالجارح اما ان يصرح بسبب الجرح اولا الاول متفق عليه والثاني
مختلف فيه كما عرفت ولا يجرح بترك العمل بشهادة شاهد او رواية راو لجواز ان يكون لا يقبلها
ولا يبني عليها اثرها لمعارض كرواية او شهادة اخرى او فقد شرط اخر غير العدالة كعدم ضبط
او غلبة نسيان ولا يجرح ايضا بتدليس وقع من الراوي اذا لم يسم شيخا يسمى به رواية
واما الحد للشاهد في شهادة الزنا لاختلال النصاب المعتبر فيها وهو الاربعة فجارح على المختار
الامام المهدي احمد بن يحيى عليه السلام قال ولا اظن احدا من اهل المذهب يخالف في ذلك والوجه انه ممنوع
من اداء الشهادة لاختلال النصاب فاقدامه عليها حسن معصية مخلة بالعدالة **مسألة** رواية
كافر التصريح لا تقبل اتفاقا ومن قبل شهادة بعضهم على بعض مطلقا او مع اتحاد الملة او على الملة
مع الضرورة لا تقبل روايتهم وكذلك فاسق التصريح غير مقبول بالاتفاق ومن اختلف في
قبول روايته المتأول اي كافر التأويل وهو من اتى من اهل القبلة بما يوجب الكفر غير متعمد
كالمشبهة وفاسق التأويل وهو من اتى من اهل القبلة بما يوجب الفسق غير متعمد كالبغاة فقيل
يقبل كافر التأويل وفاسقه في روايته وشهادته بشرط ان يكون في مذهبه تحريم الكذب لا
كالخطابية والرافضة وبعض السالمية وهذا قول بعض ائمتنا وابي الحسين والغزالي وجمهور الفقهاء
قال ابو طالب والاقرب من طريقة من قبل خبر المتأول في الكفر وقبل شهادته انه لا يقول بكفره
لتمسكه بالشبهة دينا وان اعتقد مذاهب ... من طريق التأويل اذ لا يعرف في اهل العلم من يوطي
رجلا بالكفر ثم يقبل خبره وشهادته انتهى كلامه وهو ما اراده ابن الحاجب بقوله كالكافر عند المكفر
وقال مالك وابو علي وابو هاشم والقاضي ابو بكر الباقلاني لا يقبل ونقله الآمدي عن الاكثرين وجزم

ابن الحاجب وفي كلام ابي طالب مع قوله بان هذه المسألة محتملة للنظر ميل الى تقوية كلام الرادين ونقل
عن القاضي عبد الجبار قبول رواية فاسق التأويل دون كافره احتج القابلون باجماع الصدر
الاول من الصحابة والتابعين على ذلك واشار اليه بقوله لانقطاع حدوث الكفر والفسق
بالتأويل الى اخر ايام الصحابة كما روي ان معاوية اول من زعم ان الله يريد افعال العباد كلها وان راي
المجبرة حدث منه ثم شاع في ملوك بني مروان حتى عظمت به الفتنة وكفعل الخوارج والبغاة المعلوم
بالتواتر والمعروف من اقوال جماعتهم ان شهاداتهم كانت تقبل واخبارهم لا ترد اذ لو رد شيء
من ذلك لنقل كما نقل سائر الاحوال المتعلقة بمنازعة بعضهم لبعض ولكنه لم ينقل رد خبرهم
وشهاداتهم كسائر احوالهم المنقولة عنهم فكان اجماعا على قبول خبر المتأول وهو المطلوب
وحينئذ فلا يمنع اداء المتأول لشهادة او خبر لدى مخالفه وذلك لانه لم يثبت ان احدا من هؤلاء المتأولين
ادى شهادة او روى خبرا عند من يعتقد فسقه وظهر ذلك ظهورا يقتضي ان ينقل ما جرى فيه
من رد او قبول فقولهم لو رد شيء من ذلك لنقل غير صحيح لان وجوب نقله مترتب على وقوعه قالوا
ثم كيف يجب نقل رده او قبوله ولو سلم وقوعه فلا نسلم ان رده لم ينقل كيف وقد روى مسلم في
صدر صحيحه عن ابن سيرين قال لم يكونوا يسألون عن الاسناد فلما وقعت الفتنة قالوا
سموا لنا رجالكم فينظر الى اهل السنة فيؤخذ حديثهم وينظر الى اهل البدع فلا يؤخذ حديثهم
ولو سلم اداؤه عند بعض منهم وقبوله فلا نسلم قبول الكل لمن هذه حاله احتج الرادون لخبر
المتأول وشهادته بقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا والمتأول فاسق لوضوح فسقه
فلا يقبل واجيب بقوله وهو ظاهر يعني ان الاية ليست نصا في دخول فاسق التأويل وغايتها
ظهور دخوله في عموم الفاسق وما ذكر من الاجماع نص في محل النزاع فالعمل به جمع بين الدليلين
واحتج الرادون ثانيا بانه قد ثبت بالاجماع ان الكفر والفسق مانعان من قبول الحديث والشهادة
فلا يقبل المتأول فيهما اذ لا احد من اهل العلم يقطع على كفر غيره او فسقه ثم يقبل حديثه وشهادته
وانما يقبل منه من يعتقد ان تأويله قد اخرجه عن الكفر والفسق فثبت انهما مدار الحكم مطلقا
اي الكفر والفسق تصريحا او تأويلا سلب اهلية يعني انهما نقصان منصب اهلية قبول الرواية
والشهادة وهذا مذهب القاضي ابي بكر الباقلاني قال في حواشي الفصول وقول يحيى عليه السلام
بجواز الصلاة في ثوب شهد بنجاسته فاسقان ولو كانا صدوقين غير متهمين يدل على انه يختار
هذا القول وقيل بل هما مظنة تهمة وهذا مذهب ابي حنيفة قالوا ولذلك قبل شهادة بعضهم
على بعض وقيل ان الكفر نقصان وسلب للاهلية والفسق ليس كذلك
بل موجب للرد لانه مظنة تهمة وهذا مذهب الشافعي قال الغزالي وهذا هو الاغلب على
الظن عندنا ولا شك ان الحكمة في وجوب رد الشهادة والرواية هي التهمة والقائلون بان الكفر
والفسق سلب للاهلية لا ينفون ذلك وانما يريدون بان التهمة لما كانت خفية منتشرة نيط الحكم
بوصف ظاهر منضبط كالكفر والفسق والقرابة على راي سواء وجدت التهمة معه ام لا كما في
شهادة الوالد لاحد ولديه على الاخر فانها لا تقبل عند المخالف وان لم يتهم وابو حنيفة لا يعلل الحكم

ومايجب والاقرب المحقق ان الصاحب من كثرت ملازمته منه لغيره بحيث يريد الخير به ودفع الشر عنه وان لم يتبعه في عقائده ودينه وقوله وافعاله في حياته وبعد وفاته كما هو راي اقوامهم لان هذا الاسم يفيد التعظيم ولا يستحقه الا الذين لم يغيروا وبعد وظاهر المتن مع القول الاول كما لا يخفى ومن هذه حاله يسمى صحابيا وان لم يرو والحجة لهذا القول ما افاده قوله للعرف بانه انه لا يتبادر من قولك فلان صحب فلانا الا طول المكث معه والمجالسة له والاستكثار من موافقته الاخرى انه لا يسمى من احتمى بعض العلماء صاحبا له الا اذا فعل ذلك قال ابو طالب عليه السلام وبين صحة هذا ان الوافدين على النبي صلى الله عليه وعلى اله وسلم لم يعدوا في جملة الصحابة لما لم يلازموه وقال ابن الصلاح روينا عن شعبة عن موسى السيلاني قال اتيت انس بن مالك فقلت هل بقي من اصحاب رسول الله صلى الله عليه واله وسلم احد غيرك قال بقي ناس من الاعراب قد راوه اما من صحبه فلا وقيل هو من طالت مجالسته له صلى الله عليه واله وسلم مسجالة معها اي مع الرواية للحديث عنه صلى الله عليه واله وسلم وهو قول القاضي عبد الله بن زيد وقيل هو من اقام معه صلى الله عليه واله وسلم سنة او سنتين او غزا معه صلى الله عليه واله وسلم غزوة او غزوتين لحصول الملازمة والمكث مع ذلك وهذا قول ابن المسيب وقيل هو من راه صلى الله عليه واله وسلم اي مسلم راى النبي صلى الله عليه واله وسلم على ان العائد ضمير الفاعل او مسلم راه النبي صلى الله عليه واله وسلم على ان العائد ضمير المفعول ولاجل ما ذكرناه عبر بعض المصنفين لهذا القول بلفظ الاجتماع وبعضهم بلفظ اللقا وهذا قول اهل الحديث وبعض [illegible] وذلك عرفا اي الصحبة المقيد بالطول والقصر يقال صحبه طويلة وصحبه [illegible] وفلان صحب فلانا كثيرا وفلانا قليلا من غير تكرار ولا نقض فكانت للقدر المشترك [illegible] والاشتراك وهذا اتباع العرف اللغوي اولى وقد بيناه وما ذكروه من قبولها التقييد بالطول والقصر غير مفيد لما عرفت من ان الصحبة يتبادر من اطلاقها طول الملازمة ولسائر [illegible] يتبادر على جهة الخصوصية بل على جهة الظهور والتقييد بالطول لدفع الاحتمال وبالقصر لدلالة على كونها مصروفة عن الظاهر فلا يلزم تكرار ولا نقض هذا والتحقيق الخلاف في معنى لفظ الصحابي والحق فيه ما افاده الامام الناطق بالحق ابو طالب عليه السلام حيث يقول واعلم انه ليس يبعد عندي ان يقال ان العرف وان كان يفيد في هذا الاسم الذي هو قولنا فلان من اصحاب فلان طول الصحبة على العموم فقد حصل فيمن يضاف الى النبي صلى الله عليه واله وسلم ويوصف بانه من اصحابه عرف ثان خاص من جهة العلماء بالحديث لانهم قد تعارفوا فيما بينهم استعمال هذا الاسم في كل من لقي النبي صلى الله عليه واله وسلم وروى عنه وان قلت صحبته وهذا يقتضي ان لا يمنع حمله على التعارف المستانف الذي تعارف به اهل الحديث انتهى كلامه

قلت وان كان ثم الصحبة المتابعة في الاقوال والافعال فلا شك انه تحصل بمجرد الاجتماع به صلى الله عليه واله وسلم من الالطاف الفائدة لصاحبها الى الخير الا انه لا يحصل بالاجتماع الطويل بسائر الفضلا ولذلك كان من بعضهم خير القرون [illegible] اي الصحابي [illegible] كما لبعضهم فان من بحث عن حال الانصار عليهم السلام وحالا لهم علم بالتواتر انهم صحابيون كاسامة بن اخدري وحكيم بن معاوية ومطر بن عكامس من عدل غيره اي غيره

بالوصف اذا انتفت التهمة كما في المتاول المتحفظ وفائدة الخلاف تظهر في كافر التاويل وفاسقه فالقائلون بانها سلب اهلية يردونها والقائلون بانها مظنة تهمة يقبلون المتحفظ منهما في دينه من الكذب لارتفاع التهمة وان فعل ما اوجب كفرا او فسقا جهلا منه بكونه موجبهما فقوله غير متاول صفة لمعنى لم يسلم على الاول لا الثاني يشمل المتاول كما ذكرناه والجاهل لكون ما اقدم عليه مفسقا من غيره وقيل سوا اعتقد الاباحة او لم يعتقد شيئا وقد صرح السبكي بقبوله سوا كان ما اقدم عليه مفسقا مظنونا او مقطوعا والاول كشرب النبيذ والثاني كشرب الخمر وقيل لا يقبل وقيل يقبل في المظنون دون المقطوع واما المقدم على الفسق عالما فلا يقبل قطعا واما اذا وقع خلاف بين العلماء لم يعلم هل ذلك الامرين اللذين هما الكفر والفسق اي لم يحكم كل طائفة على الاخرى ولا فسقها وذلك كما وقع في بعض مسائل الاصول من الخلاف بين اهل البيت عليهم السلام والمعتزلة في الصفات واثبات الذوات في العدم وغيرها وكما وقع في بعض مسائل الفروع من الخلاف في المسائل المختلف فيها مثل نكاح المتعة وشرب النبيذ فلا يقدح ذلك في رواية الاشياء اتفاقا بين المسلمين

مسألة اختلف في عدالة الصحابة على اربعة اقوال اولها قوله قيل الصحابة كلهم عدول مطلقا وما كان بينهم من الاختلاف والشقاق محمول على الاجتهاد وهو قول جمهور الفقها وجماعة المحدثين بدليل قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس وقوله صلى الله عليه وعلى اله وسلم اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم ونحوهما مثل قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا اي عدولا وقوله صلى الله عليه وعلى اله وسلم خير القرون قرني الحديث المتقدم وثانيها وقيل هم كغيرهم ممن بعدهم من القرون فيهم العدل وغير العدل وهذا قول القاضي ابي بكر الباقلاني وذلك لما كان بينهم من المجادلات والخصومات والفتن وقدح بعضهم في بعض ومن بحث ونظر في اخبارهم وسيرهم علم ذلك قطعا وثالثها قوله وقيل كلهم عدول الى حين ظهور الفتن بين علي عليه السلام وبين معاوية واما بعدها فلا يقبل الداخلون فيها لعدم تعين الفاسق من الفريقين وهذا قول عمرو بن عبيد ورابعها ما اختاره بعض ائمتنا عليهم السلام والمعتزلة وهو قوله وقيل هم عدول الا من ظهر فسقه ولم يتب كمن قاتل عليا عليه السلام لما تقدم من احوالهم بالسنة الى وقت ظهور الفسق منهم والبغي من بعضهم على بعض ويناسب هذا القول ما رواه مسلم في صدر صحيحه عن ابن سيرين اذا عرف ذلك فالقائل بعدالتهم مطلقا او الى وقت معين لا يحتاج الى البحث عن احوالهم مطلقا او الى الوقت المعين والقائل بكونهم كغيرهم يحتاج الى البحث عن احوالهم كاحوال غيرهم وهذه مسالة ينبني عليها اكثر الاحكام الشرعية ولا ينبغي للمجتهد ان يقتصر فيها على اول نظر بل يبالغ في البحث والطلب حتى يتبين له ما هو الحق من هذه الاقوال وان من سلم من داء التقليد والعصبية اذا حقق نظره في هذه المسالة علم حقها من باطلها على انصاف وقد اختلف في من يطلق عليه لفظ الصحابي وهو واحد الصحابة فقال ائمتنا عليهم السلام والمعتزلة وجمهور الاصوليين الصحابي من طالت مجالسته له صلى الله عليه وعلى اله وسلم [illegible] اي في حياته فقط وهو راي الاكثر لان الصحبة اللغوية انما تفيد الاتباع في حال الحياة فقط وهذا بناء على الاغلب ان من صحبه يتبعه

المشهود له بالصحبة وهو ظاهر ولا خلاف في قبوله **ومنه** بان يخبر عن نفسه بانه صحابي وهو مقبول في
المختار لان عدالته مستند القبول واخباره بما يخصه وما لا يخصه سوا وقد منع اهل الظاهر من
قبوله لانه يثبت لنفسه منزلة فلم يقبل قوله كالشاهد لنفسه وفرق بان الشاهد يثبت لنفسه حقا على غيره
بخلاف المخبر بانه صحابي **وبيانه** اي الصحابي لفوائد يتعلق بما نحن فيه منها قوله **للفصل بين المنقطع من**
الاخبار وغيره ولا يمكن الفصل بين المنقطع والمتصل الا بمعرفته والمراد بالمنقطع ما ذكره ابن عبد البر
رحمه الله من انه ما لا يتصل اسناده سوا كان يعزى الى النبي صلى الله عليه وآله وسلم او الى غيره فاذا قال من
لم يكن صحابيا قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم علمنا انه منقطع **ومنها** **معرفة انعقاد الاجماع** المشترط في
الاجماع عند بعضهم فاذا انقرض اهل عصر الصحابة من غير ظهور مخالف لهم بما اتفقوا عليه انعقد اجماعهم
وحرمت مخالفته **ومنها** معرفة **التاريخ** والتمييز بين الصحابي والتابعي مما تصحيحها ولمعرفته فوائد
تظهر لك في النسخ والترجيح ان شا الله تعالى **ومنها** قوله **للخلاف في** ما يرد عن الصحابي من **افعال وافعال**
لان من الناس من يرى انها حجة كما سبق ومنهم من يرى اذا عمل الصحابي بخلاف ما روى الاعتماد على عمله
دون روايته قالوا لانه لو لم يفهم ذلك من قصد الرسول صلى الله عليه وآله وسلم لما عمل بخلاف ما روى **ومنها**
الخلاف في **عدالته** كما سبق ومنها الخلاف في جواز **تقليده** فان من الناس من يقول بجواز تقليد المجتهد
للصحابي كما يجي ان شا الله تعالى **وغير ذلك** من الفوائد مثل مخالفته حكمه فيما اذا قال أمرنا بكذا او من السنة
كذا او نحو ذلك لحكم غيره من التابعين ومن بعدهم **ومنها** اي من الصفات المعتبرة في قبول اخبار
الاحاد **رجحان الضبط** من الراوي على السهو والمراد بالضبط قوة الحفظ بحيث لا يروي ما سمعه من حاله
ليتغير وذلك **ليحصل الظن** الذي هو شرط العمل كما عرفت اذ لو كان سهوه اكثر من ضبطه او مساويا
لم يحصل وقال الامام يحيى عليه السلام فمن استوى فيه الضبط والسهو ولم يرجح احدهما على الاخر
وهذا فيه خلاف وذهب الشافعي الى انه مقبول بكل حال الا ان يعلم سهوه فيه واختاره قاضي القضاة
ومنهم من رده وهو راي الشيخ ابي الحسين ومنهم من قال انه في موضع الاجتهاد وهو راي بعض
ائمة الزيدية قال وهو المختار عندنا لان الاعتبار في ذلك انما هو بحصول الظن وهو الذي يرد
بالاجتهاد **وههنا** صفات اعتبرت في الشهادة على خلاف فيها ولم يعتبر في الرواية مع اعتبار
بعضهم لبعضها وقد نبه بقوله **ولا تشترط** في الراوي **حريته** اتفاقا وان شرطها بعضهم في الشهادة
كابي حنيفة والشافعي ومالك **او ذكورته** لما اشتهر من اجماع الصحابة على قبول اخبار النسا **او بصره** فيقبل
رواية الاعمى ولهذا كانت الصحابة يروون عن عائشة مع انهم لا يرون شخصها فهم في حقها كالاعمى **او عدم**
قرابة فيجوز رواية الولد عن الوالد وبالعكس لاتفاق الصحابة على ذلك ولان حكم الرواية عام لا يختص
بواحد معين حتى يكون القرابة مؤثرة فيه **او عدم عداوة** لما قلنا في القرابة وان كانت هذه كلها
مانعة من قبول الشهادة اتفاقا في بعض ومع الخلاف في بعض لما عرفت من ان امر الشهادة اخلق
بالاحتياط لقوة البواعث عليها من الطمع والاعتنا بامر الخصومات ولكثرة المساهلة فيها دون
الرواية وفي كلام الفصول والشارح المحقق لمختصر المنتهى ما يفهم ان في كل من الذكورة والبصر وعدم
القرابة وعدم العداوة خلافا الا اعتبارها في قبول الرواية **او عدد** عطف على حريته يعني لا يشترط في

الراوي عدد فيكفي الواحد العدل وان لم يكف في الشهادة **واشترطه ابو علي الجبائي** فلا بد ان يروي
عن عدلين عن عدلين حتى ينتهي الى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وحكى عنه قاضي القضاة في
الشرح انه لا يقبل في الزنا الا خبر اربعة كالشهادة عليه وذلك كله **الا ان يوافق** ما رواه الواحد العدل
ظاهرا من كتاب او سنة متواترة **او لم يعمل به بعض الصحابة او لم ينتشر فيهم** من غير انكار
اما اذا حصل احد هذه الاشيا فانه موافق في قبول خبر الواحد وحجته ما روي ان ابا بكر لم يعمل بخبر المغيرة
ابن شعبة بان النبي صلى الله عليه وآله وسلم اعطى الجدة السدس حتى اخبره محمد بن مسلمة بذلك وعمر لم يعمل بخبر ابي موسى
في الاستيذان حتى شهد معه ابو سعيد ولم يعملا في خبر عثمان بن عفان فيما اخبر به من اذن
رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في رد الحكم بن ابي العاص طريد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الى المدينة
والجواب كما تقدم وقوله **او فقهه ان خالف القياس** عطف على حريته ايضا يعني لا يشترط في الراوي ان يكون
فقيها سوا وافق خبره القياس او خالفه **خلافا لابي حنيفة** فانه اشترط في المخبر بخلاف القياس
ان يكون فقيها ووجهه ان النقل بالمعنى كان مستفيضا في الصحابة فاذا قصر فقه الراوي لم يؤمن ان
يؤدي شيئا من المعاني فيدخل شبهة زائدة يخلو عنها القياس وذلك مثل حديث المصراة قالوا واما المعروف
بالفقه والاجتهاد كالخلفا والعبادلة وزيد ومعاذ وابي موسى الاشعري وعائشة وغيرهم
فما حدثهم مقبول وافق القياس او خالفه ومثلوا الغير الفقيه بابي هريرة وانس وحجة الجمهور
ما اخرج احمد بن حنبل في مسنده وابن ماجه عن انس عنه صلى الله عليه وآله وسلم انه قال نضر الله عبدا سمع
مقالتي فوعاها ثم بلغها عني فرب حامل فقه غير فقيه ورب حامل فقه الى من هو افقه منه واخرجه
احمد في مسنده وابن ماجه والحاكم في مستدركه عن جبير بن مطعم وابو داود وابن ماجه عن زيد بن ثابت
والترمذي وابن ماجه عن ابن مسعود عنه صلى الله عليه وآله وسلم انه قال نضر الله عبدا سمع مقالتي فوعاها
وحفظها ثم اداها الى من لم يسمعها فرب حامل فقه غير فقيه ورب حامل فقه الى من هو افقه منه ثلاث
لا يغل عليهن قلب امرئ مسلم اخلاص العمل لله والنصح لائمة المسلمين ولزوم جماعتهم فان دعوتهم
تحيط من ورائهم واخرج الترمذي عن زيد بن ثابت نضر الله امرأ سمع منا حديثا فحفظه حتى يبلغه
غيره فرب حامل فقه الى من هو افقه منه ورب حامل فقه ليس بفقيه والحديث في هذا المعنى متسع
وظاهر العموم لمخالف القياس وموافقه فلا يقبل ومع التوجيه بالراي وايضا المعتبر ظن الصدق
والعدالة ثم وقوله **او اكثار او معرفة نسب او علم بعربية او معنى الحديث** يعني لا يشترط هذه
الاشيا فيقبل غير المكثر في الحديث كالمكثر بل لا يبعد ترجيح خبر المقل لان المكثر يكثر فيه الغلط
والسهو بخلاف القليل ويؤيد هذا قوله صلى الله عليه وآله وسلم اياكم وكثرة الحديث عني من قال علي فلا يقل
حقا او صدقا ومن يقل علي ما لم اقل فليتبوأ مقعده من النار اخرجه ابن ماجه والحاكم في المستدرك
عن ابي قتادة ويقبل غير المعروف نسبه اذ لا دخل لمعرفة النسب في الصدق وغير العالم بالعربية
او معنى الحديث لما سبق في قبول غير الفقيه مع قوله صلى الله عليه وآله وسلم فيما اخرجه احمد والترمذي
وابن حبان عن ابن مسعود رب مبلغ اوعى من سامع اي افهم للحديث واحفظ **واما الثاني** من شرائط
التعبد بخبر الواحد ووجوب العمل به وهو ما يرجع الى الخبر نفسه وهو اللفظ **ففيه مسائل** ست

مسئلة في الكلام في لفظ الصحابي اذا قال الصحابي درجات تتفاوت قوة وضعفا اعلاها ان يقول الصحابي
سمعته صلى الله عليه وآله يقول وحدثني او اخبرني بكذا او نحوها كاساني وشافهني وانما كانت اعلى الدرجات
لكون هذه الصيغ نصوصا في الاتصال وعدم الواسطة وهو مقبول اتفاقا المرتبة الثانية قوله قال
رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم والجمهور على انه حجة لان الظاهر المشافهة فيه قيل قول الصحابي قال يحتمل الوسط
فيكون مرسلا فلا يكون حجة وهذا مذهب القاضي ابي بكر الباقلاني لانه قال ان قلنا ان الصحابة كلهم عدول
قلنا انه حجة والا فلا وقد عرفت انه يقول انهم كغيرهم من الامة المرتبة الثالثة قوله ثم امر
صلى الله عليه وآله وسلم بكذا او نهى عن كذا او انكان دون الثانية لاشتراكهما في احتمال التوسط واختصاص
هذه باحتمال آخر بينه بقوله فهل يحتمل اعتقاد ما ليس بامر امرا لسعة المعاني التي يستعمل فيها صيغة
الامر وايضا يحتمل ان يكون امر الكل او البعض وعلى كل واحد يحتمل الدوام وغيره والجمهور على
انه حجة لان الصحابي عدل عارف باللسان فلا يطلق ذلك الا بعد التحقيق وتوقف الرازي في القبول
وضعف صاحب الحاصل كونها حجة ولا شك ان قول الصحابي سمعته عليه السلام امر او نهى اولى من قوله
لانتفا احتمال التوسط المرتبة الرابعة قوله ثم امرنا او نهينا او اوجب او حرم فهل يحتمل ما مر
من التوسط واعتقاد ما ليس بامر امرا والتعميم والتخصيص والدوام وغيره و يختص باحتمال آخر وهو
انه اي الامر غيره عليه السلام من الخلفاء واكابر الصحابة ويحتمل ان يكون الايجاب والتحريم
استنباطا من قائله ولهذا نقل عن الكرخي والصيرفي انها مترددة بين صدور الامر منه صلى الله عليه وآله
او من الامة او من الخلفاء والولاة وفرق الامام المنصور بالله عبد الله بن حمزة بين امرنا وامر
فقطع بكون الاول حجة وشرط في الثاني الا يكون للاجتهاد فيه مسرح لتجويز ان يرى الوجوب
بطريق الاجتهاد والجمهور على انه حجة مطلقا لان الظاهر فيمن تابع اميرا وقال امرنا بكذا ان الامر
هو المتبوع ولان الصحابي بصدد بيان الشرع وتعليمه فتعين بحسب الظاهر ان الآمر من يصدر
عنه الشرع وهو الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وكلام الامام يحيى عليه السلام في المعيار موافق للجمهور
وقد نقل عنه صاحب الفصول تفصيلا فينظر في تصحيحه المرتبة الخامسة قوله ثم من السنة
كذا والاكثر على انها سنة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وانه مرفوع لانه المتبادر عند الاطلاق وقد
نقل عن سالم التابعي احد الفقهاء السبعة من اهل المدينة عن الصحابة انهم اذا اطلقوا السنة
لا يريدون بها الا سنة النبي صلى الله عليه وآله وسلم وكانت هذه دون ما قبلها اذ فيها احتمال التوسط
واعتقاد ما ليس بسنة سنة مع احتمال آخر قوي وهو قوله فهل يحتمل سنة الخلفاء وهو لكثرة
استعمال السنة في مطلق الطريقة المرتبة السادسة قوله ثم عنه عليه السلام والمختار وعليه الاكثر
انها حجة لكونها ظاهرة في السماع منه صلى الله عليه وآله وسلم وان كانت دون ما قبلها لكثرة استعمالها في
التوسط ولذلك فهل يقوى احتمال التوسط فلا يكون حجة ان لم نقبل المرسل المرتبة السابعة قوله
ثم كنا نفعل او كانوا يفعلون وهي حجة على الصحيح للظهور في فعله في زمانه عليه السلام وعلمه به وتقريره
عليه السلام بين كنا نفعل وكانوا يفعلون فحمل الاول على تقريره صلى الله عليه وآله وسلم والثاني على الاجماع قال
وانما قلنا ذلك لان الخبر اذا لم يقصد به فعل من يكون فعله حجة فانه يجري مجرى الحكاية التي لا يستفاد

مستفاد منه والمعلوم من حال الراوي انه انما ذكر ذلك ليفيد الغير ما يستفيده من الحكم فيجب
حمله عليه نصا لجواز الا يكون في زمانه صلى الله عليه وآله وسلم او كان ولم يعلم به فلا حجة فيه وهو
خلاف الظاهر اذ الصحابي العدل الذكي هو بصدد تعليم الشرايع فبعيد ان يقول ذلك ولم يكن حجة
فان قال الصحابي كنا نفعل في عهده او كانوا يفعلون في عهده فهو اقوى من الاطلاق لسقوط الاحتمال
الاول وكلام البيضاوي والسبكي يقضي بانه لا يكون حجة الا مع التقييد بعهد الرسول صلى الله عليه
وآله وسلم وجزم به ابن الصلاح وقال انه لا خلاف فيما اذا قال كنا نفعل ولم يضفه بعهد النبي
صلى الله عليه وآله وسلم في انه موقوف وفي دعوى الاجماع نظر فان مقتضى كلام ابي طالب والرازي
والآمدي ورواية الفصول عن الجمهور الرفع من دون ذكر عهده صلى الله عليه وآله وسلم وبه صرح
ابو عبد الله الحاكم وحكاه النووي عن كثير من الفقهاء وقال انه قوي من حيث المعنى والوجه في كون
هذه المرتبة اضعف مما قبلها قوة الاحتمال فيها قوله والاحتجاج الظاهر راجع الى جميع ما ذكره
اي ما عدى المرتبة الاولى من الاحتمالات واعلم انه اذا ذكر الصحابي حكما فان كانت طرق الاجتهاد
عليه ظاهرة فلا خلاف في انه محمول على الاجتهاد سوا كان الصحابي من اهل الاجتهاد ام لا وانه
لا يكون حجة الا عند من يقول بان قول الصحابي حجة على غيره كما تقدم وقد اشار في ذكر الصحابي حكما
[illegible] التوقيف من الشارع من جهة الكتاب والسنة كالمقادير وذلك نحو ان يقول صحابي نصاب
[illegible] في الزكاة ما قيمته مائتا درهم وغيرها كالحدود والابدال وذلك نحو ان يقول
[illegible] مائة جلدة ومن لم يجد ماء ولا ترابا فليتيمم بما صعد على الارض فهل يحمله
على انه توقيف من الشارع وليس من الاجتهاد في شي فيكون حجة وهذا راي بعض اصحاب ابي حنيفة
وقيل يحمل على التوقيف ان لم يكن الصحابي من اهل الاجتهاد وهذا قول الشيخ ابي الحسن
الكرخي وحمل على هذا الاصل ما روي عن انس انه قال في الحيض انه ثلث ثلاث اربع خمس ست
سبع ثمان تسع عشر قال فدل ذلك على انه عرف من جهة التوقيف ان اقله ثلاث واكثره عشر
لانه لم يكن من اهل الاجتهاد فحمل على انه قال ذلك من طريقه قال ولا يلزم على هذا ما روي عن
عطا انه قال في اقل الحيض انه يوم وليلة على ما ذهب اليه الشافعي لان عطا كان من اهل الاجتهاد
والصحيح الذي عليه ائمتنا والقاضي عبد الجبار وابو الحسين البصري انه ان لم يكن للاجتهاد فيه
مسرح بوجه من الوجوه فموقوف يحمل على نص سمعه وذلك نحو ان يقول من فعل كذا فله
كذا ثوابا او عليه كذا عقابا كما روي عن ابن مسعود انه قال ذو اللسانين في الدنيا له لسانان
من نار يوم القيمة اخرجه ابن عساكر والا يكن كذلك بل امكن حمله على الاجتهاد كالمقادير والحدود
والابدال فالظاهر الاجتهاد اما ان كان الصحابي القائل من اهل الاجتهاد فالوجه ظاهر واما
ان لم يكن من اهله فغير ممتنع ان يكون قد اخذه عن بعض المجتهدين فحكاه فلا يكون في
اطلاقه دلالة على انه قال من جهة التوقيف مسئلة ورواية غير الصحابي من التابعين ومن
بعدهم لها مراتب في القوة ايضا ولكل مرتبة منها الفاظ وقد وضعها على الترتيب فكل مرتبة اقوى
مما بعدها فالمرتبة الاولى قوله اما السماعة من الشيخ يعني ان الرواية من غير الصحابي اما بالسماع

Copy… …ersity

من سمعه بقراءة او غيرها وهذه المرتبة التي هي السماع من الشيخ اقوى المراتب في الاصح وعليه الجمهور
ونقل عن ابي حنيفة وابن ابي ذيب وغيرهما ترجيح القراءة على الشيخ على السماع من لفظه وروي ذلك
عن مالك ايضا وعنه وعن غيره انهما سوا وقد قيل ان التسوية بينهما مذهب معظم علما الحجاز والكوفة
ومذهب مالك واصحابه واشياخه من علما المدينة ومذهب البخاري والوجه ترجيح السماع لانه
يكثر ما يبدو هل الشيخ عما يعرض عليه بخلاف ما يمليه ويحدث به فيقول السامع حدثني واخبرني
وحدثنا واخبرنا وقال لي اولنا وذكر لي اولنا ان قصده الشيخ بالحديث سوا قصده وحده او مع غيره
الا ان الاحسن ان يقول ان لم يكن معه غيره حدثني واخبرني وان كان معه غيره حدثنا واخبرنا
والا يقصده بالحديث واخبر يعبر به وحدث وسمعته وهذه الالفاظ بعضها ارفع من بعض
ذكر الحافظ ابو بكر الخطيب ان ارفعها سمعت ثم حدثنا وحدثني ثم اخبرنا لانه لا يكاد احد يقول في احاديث
اجازة ولانه ليس سمعت وكان بعض العلما يقول فيما اجيز له حدثنا وروي عن الحسن انه كان يقول
حدثنا ابو هريرة ولم يسمع عنه شيا ولانه قد شاع تخصيص اخبرنا بما قرئ على الشيخ فكان حدثنا ارفع
منه ولقوة اشعار حدثنا بالنطق والمشافهة قال ابن الصلاح وحدثنا واخبرنا ارفع من سمعت
من جهة اخرى وهي انه ليس في سمعت دلالة على ان الشيخ رواه الحديث وخاطبه به بخلاف حدثنا
واخبرنا واما قال لي وذكر لي اولنا فقد شاع التعبير به عما جرى بينهم في المذاكرات والمناظرات واوضح
العبارات في ذلك ان يقول قال فلان او ذكر فلان من دون لفظ لي اولنا لما عرفت من الاحتمال
والمرتبة الثانية قوله او قراته عليه واكثر المحدثين يسمى هذا عرضا لان القارئ يعرض على
ما يقراه قائلا للشيخ هل سمعت فقال الشيخ نعم سمعت ما قرات علي او الامر كما قرئ علي او
نحو ذلك او اشار الشيخ براسه او اصبعه او سكت الشيخ حين قال له القارئ هل سمعت
ولم يشر الشيخ اصلا ونطق القارئ الاجابة من سكوته يعني انه ما سكت الا لان الامر كما قرئ عليه
والا لانكره او لم يقل القارئ للشيخ هل سمعت مع ظن التقرير والاجابة لقرينة فللقارئ في
هذه كلها ان يروي عند عامة المحدثين والفقها وبعض الظاهرية يشترطون اقرار الشيخ عند
السماع بان يقول نعم جوابا لقول القارئ هل سمعت او هو كما قرات عليك فيقول اخبرنا واخبرني
مقيدا بلفظ قراة عليه واجود العبارات واسلمها ان يقول قرات على فلان وفي الاطلاق خلاف فمنهم
من منع منه على الاطلاق وقيل انه قول احمد بن حنبل والنسائي وغيرهما وصححه الغزالي والامدي
تبعا للمتكلمين ومنهم من اجازه على الاطلاق وقيل انه مذهب معظم الحجازيين والكوفيين
والزهري ومالك وسفيان بن عيينة وغيرهم وهو مذهب البخاري صاحب الصحيح ومنهم من قال
بالمنع من اطلاق حدثنا وتجويز اطلاق اخبرنا وهو مذهب الشافعي واصحابه ونقل عن مسلم صاحب
الصحيح وذكر صاحب كتاب الانصاف ان هذا مذهب الاكثر من اصحاب الحديث الذين لا يحصيهم
احد وانهم جعلوا اخبرنا علما يقوم مقام قرات عليه لانه لفظ به قال وممن كان يقول به من
اهل زماننا ابو عبد الرحمن النسائي وغيره وقال ابن الصلاح الفرق بينهما صار هو الشايع الغالب على
اهل الحديث والاحتجاج لذلك من حيث اللغة عنا وتكلف وخير ما يقال فيه اصطلاح منهم ارادوا به

التمييز بين النوعين وخصص النوع الاول بحدثنا لقوة اشعاره بالنطق والمشافهة والاعلام ومن
الناس من يفصل تفصيلا اخر فيجوز للقارئ ان قال الشيخ هل سمعت فقال نعم ان يقول سمعت مع احدثني
اوحدثني من دون تقييد وان اشار الشيخ قال القارئ حدثني قراة عليه ولا يطلق لانه لم يسمع من الشيخ
شيا وان لم يشر بشي اصلا قال القارئ اخبرني قراة عليه دون حدثني لما عرفت من كون حدثنا اقوى من
اخبرنا او قراة غيره اي قراة غير الراوي على الشيخ المروي عنه وهي في القوة والتعبير والخلاف فيها
كقراته اي قراة الراوي لا فرق بينهما في ذلك الا انه يقول بدل قوله قرات على فلان قرئ على فلان وانا
اسمع واقربه ولاجل الاستوا في القوة لم يجعل هذه مرتبة براسها وان كانت العبارة محتملة والمرتبة الثالثة
قوله او كتابة الشيخ اليه سوا كان حاضرا او غائبا وهي اما ان تقرن بالاجازة اولا ان لم
تقرن فالصحيح المشهور بين اهل الحديث والذي عليه اكثر الاصوليين انها اقوى من الاجازة وذهب
اخرون منهم القاضي الماوردي والشافعي الى ان الاجازة اقوى منها وان اقترنت بالاجازة فاهل المذهب
الثاني يجعلونها بمنزلة المناولة المقرونة بالاجازة فيقول المكتوب اليه في عبارته اخبرني وحدثني
واخبرنا وحدثنا من غير تقييد وهذا راي الاكثر من علما المحدثين واكابرهم وقال ابن الصلاح المختار
فيها كتب الي فلان واخبرني بكذا مكاتبة او كتابة ونحو ذلك قال وهذا هو اللائق بمذهب اهل التحري
والنزاهة المرتبة الرابعة قوله او اجازته اي اجازة الشيخ وهي انواع وفي كل نوع منها خلاف وتبيين
ذكره فيما ابسط وقد اختلف في الرواية بها والذي عليه جماهير اهل العلم من المحدثين وغيرهم
القول باباحة الرواية بها وعند ابي حنيفة وابي يوسف وفي احدى الروايتين عن الشافعي المنع من جواز
الرواية بها وعلى هذا القول جماعة من المحدثين والاصوليين والشافعيين حتى قال بعضهم ان
قول المحدث قد اجزت لك ان تروي تقديره قد اجزت لك ما لا يجوز في الشرع لان الشرع لا يبيح
رواية ما لم تسمع وقال بعضهم من قال لغيره اجزت لك ان تروي عني ما لم تسمع فكانه يقول اجزت
لك ان تكذب علي ووجه ما قاله الجمهور انه اذا اجاز الشيخ للمتصدي للرواية ان يروي عنه جميع
مروياته فقد اخبره بها جملة فهو كما لو اخبره بها تفصيلا واخباره بها غير متوقف على التصريح نطقا
كما في القراءة على الشيخ وانما الغرض حصول الافهام والفهم وذلك يحصل بالاجازة المفهمة ثم انه كما
تجوز الرواية بها يجب العمل بالمروي بها خلافا لبعض اهل الظاهر ومن تابعهم في اجرائه مجرى المرسل
ومنها المناولة في الاصح لان من شرطها ان يقترن بها الاجازة على الصحيح وصورتها ان يدفع اليه
اصل سماعه او فرعا مقابلا به ويقول هذا سماعي او روايتي عن فلان اجزت لك روايته ثم يملكه اياه
او يبقيه عنده الى ان ينسخه او يجي الطالب الى الشيخ بكتاب من حديثه فيعرضه عليه فيتامله الشيخ ثم يعيده
ويقول اجزت لك روايته عني او اروه عني ويسمى هذا عرض المناولة واذا عرفت ان المناولة نوع من
الاجازة فهذه اقوى انواعها على الاطلاق ولذا جعلها مالك وغيره من ائمة الحديث محل السماع وقال
بعض الناس انها مرتبة من مراتب الرواية براسها وانما تجوز الرواية بها سوا اقترنت بالاجازة اولا
وذلك لانها لا تخلو عن اشعار بالاذن في الرواية فيقول الراوي بطريق المناولة والاجازة على الصحيح
الذي عليه اهل التحري والورع حدثني واخبرني وحدثنا واخبرنا مقيدا بقوله مناولة او اجازة

او ادنًا او فيما اذن لي فيه او نحو ذلك او يقول اجاز لي او اجاز لنا او ناولني او ما اشبه ذلك قوله على خلاف
فيه يعني في وجوب التقييد فان بعض المحدثين منهم الزهري ومالك اجازوا اطلاق حدثنا واخبرنا
في الرواية بالاجازة وجوزه بعضهم فقال في الرواية بالاجازة انبأنا بالعاقل بين المتاخرين من المحدثين وانا
منقد موهم فكان انبأنا عندهم بمثابة اخبرنا والوجه عند المتاخرين ان العرف اطلاق الانباء على
الاذان بالشيء والاعلام به يقال هذا الفعل ينبئ عن العداوة او المحبة وقال [illegible] ننبئك العيان ما لم
والاجازة تجوز للموجودين وهي على انواع اولها الاجازة لمعين في معين نحو ان تقول اجزت لك ان
تروي عني كذا كالكتاب الفلاني او ما اشتملت عليه فهرستي هذه وزعم بعضهم انه لا خلاف في جواز الرواية
بهذا النوع وانما الخلاف في غيره والظاهر الاطلاق وثانيها الاجازة لمعين في غير معين نحو ان تقول
اجزت لك او لكم جميع مسموعاتي او مروياتي والخلاف في هذا النوع اقوى والاكثر والجمهور على الجواز
وايجاب العمل وثالثها اجازة العموم كاجزت للمسلمين او لكل احد او لمن ادرك زماني والخلاف في هذا
النوع اقوى مما قبله وكثير من العلماء يميلون الى جواز اجازة العموم وان لم يسمها احد من الذين
يقتدى بهم ورابعها اجازة المعدوم واليها اشار بقوله لا لنسل فلان او من يوجد من نسل فلان على الاصح
من القولين لان الاجازة في حكم الاخبار بالمجاز جملة على ما قدمناه ولا يصح للمعدوم كما لا يصح اخبار
وذهب بعض المحدثين والاصوليين الى جوازها بناء على ان الاجازة اذن لا محادثة وطرح بعضهم عليه
جوازها لمن يوجد مطلقا ولا قائل به قال ابن الصلاح لو قدرنا انها اذن لم يصح للمعدوم كما لا يصح
الاذن في باب الوكالة للمعدوم لوقوعه في حال لا يصح فيها المأذون فيه من المأذون له ومن الناس
من يذهب الى جواز اجازة المعدوم معطوفا على موجود كاجزت لك ولولدك او عقبك ما تناسلوا
ومن الناس من يذهب الى جواز الاجازة للطفل الصغير من غير [illegible] سن التحمل وهو مبني على انها
اذن ولا يجوز الاجازة لمن يوجد من المسلمين مطلقا اجماعا المسالة الخامسة قوله او وجد
وتسمى الوجادة وهي ان تقف على كتاب بخط شيخ فيه احاديث يرويها ولم يلقه او لقيه ولكن لم يسمعها منه
فيقول الواقف على الخط وجدت وقرأت بخط فلان ويسوق الاسناد والمتن وقد استمر عليه العمل
حديثا وهو من باب المنقطع والمرسل غير انه اخذ شوبا من الاتصال بقوله وجدت بخط فلان [illegible]
اختلف الناس في قبول المرسل من الاحاديث على اقوال وهو ما سقط فيه راو او اكثر كقول التابعي
فان كان الساقط الصحابي فقط فهو مرسل اتفاقا وان كان غيره او معه غيره فكذلك عند الفقهاء
وبعض المحدثين وبعضهم يسمي ما سقط فيه راو واحد غير صحابي منقطعا وما سقط فيه اكثر من واحد
معضلا ولا يسمي شيئا من هذين النوعين مرسلا ومن المراسيل ما يرويه احداث الصحابة عن رسول الله صلى الله عليه وآله
ولم يسمعوه منه القول الاول القبول له مطلقا وهو رأي جمهور ائمتنا عليهم السلام والمعتزلة والحنفية
والمالكية واحمد في اشهر الروايتين عنه والآمدي وبعض اهل الحديث والثاني من الاقوال عدمه اي عدم
القبول مطلقا وهو رأي جمهور اهل الحديث الثالث قوله او من غير الصحابة فقط يعني انه لا يقبل الا
من غيرهم ويقبل منهم وهو قول الجمهور من المحدثين وذلك لان الجهالة بالصحابي غير قادحة [illegible]
القول بعدالتهم على الاطلاق ولهذا الغرض بعضهم من اقسام المرسل وهذا التفصيل معلول [illegible]

وقد جزم بقبول مراسيل اكابر التابعين لان الظاهر الا واسطة فيها غير الصحابي وقد صرح الحاكم
من اهل الحديث بعدم قبولها كما قال مسلم في صدر صحيحه المرسل من الروايات في اصل قولنا وقول
اهل العلم بالاخبار ليس بحجة الرابع قوله او مع التابعين وائمة النقل معنى هذا القول هو عدم
قبول المرسل من غير الصحابة والتابعين وائمة النقل واما مرسل هؤلاء فمقبول وهذا اختيار عيسى بن ابان
وفي رواية عنه انه يقبل ايضا مرسل تابعي التابعين الخامس قوله والشافعي رضي الله عنه يقبل المرسل
اذا تأكد بما يظن معه صدقه وذلك بامور منها انه يقبل من الرواة من تعرف انه لا يرسل الا عن عدل
ومثل مراسيل سعيد بن المسيب ومنها ما اشار اليه بقوله او عضد بشيء من المرجحات وذلك اما
بقول صحابي او فعله او فعل الاكثر من الامة او قولهم ومنها قوله او اسنده غيره ومنها قوله او
ارسله غيره اذا كان المحتج بمرسله وغيره مسندا او مرسلا مختلفي الشيوخ فانه يجب العمل
بالمرسل وان لم يقم المسند والمرسل الآخر حجة لضعف في سندهما السادس قوله والمختار قبول من غلب
على الظن انه لا يرسل عن غير العدل فاذا قلنا ان المرسل مقصور على قول التابعي قال رسول الله
صلى الله عليه وآله وسلم ثم عرفنا عدالته وضبطه قبلنا ما ارسله وان قلنا انه غير مقصور على قول التابعي فمراسيل
الائمة المعروفين بالامانة والحفظ كالهادي الى الحق عليه السلام ومن في طبقته من ائمة اهل البيت عليهم السلام
وغيرهم مقبولة وذلك لان من ظاهر احوالهم الثقة والدين والامانة يبعد ان يروي الاخبار الواردة
في العبادات والاحكام الشرعية عمن لا يثق به من دون ان ينبه على ذلك ويدل عليه لان الغرض
من روايتها الرجوع اليها والعمل بموجبها واما المرسلات التي نجدها في كتب المتاخرين من اصحابنا
وغيرهم فانا اذا فتشنا عن اسانيدها وجدنا المجروح فيها كثيرا الا ان يقال بقبول خبر المجهول فلا
قائل به على الاطلاق فان ابا حنيفة لم يقل بقبوله مطلقا بل الى تابعي التابعين لقوله صلى الله عليه وآله وسلم
خير القرون قرني الحديث ولذا اختلف هو وصاحباه فقضى بظاهر العدالة للحوقه لتابعي التابعين
[illegible] لعدم لحوقهما لهم وهذا معنى قوله لان الظن واقف عنده اي عند مرسل من لا يرسل الا عن عدل
لاستناده الى مرسل غيره الصحيح القائلون بالمراسيل على الاطلاق بقولهم اطبق الصحابة والتابعون
على القبول من غير نكير الا ترى ان ابن عباس روى عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم انه قال لا ربا الا في
النسيئة فلما بحث في ذلك اخبر انه سمعه من اسامة بن زيد وروى انه صلى الله عليه وآله وسلم لم يقطع
التلبية حتى رمى جمرة العقبة ثم اخبر انه سمعه من الفضل بن العباس وروى ابو هريرة عنه صلى الله عليه وآله وسلم
انه قال من اصبح جنبا فلا صوم له ثم ذكر انه سمعه من الفضل بن العباس وروى ابن عمر عنه صلى الله عليه وآله وسلم
انه قال من شيع جنازة فله قيراط من الاجر ومن مكث الى ان تدفن الميت فله قيراطان ثم اخبر بعد
ذلك انه سمعه من ابي هريرة وروي عن البراء انه قال ليس كلما نحدثكم به عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
سمعناه منه وانما سمعنا بعضه منه وسمعنا بعضه من غيره وقد ذكر اهل العلم بالتواريخ ان ابن عباس
لم يسمع من النبي صلى الله عليه وآله وسلم الا القليل من الحديث لصغر سنه وقد روى عنه صلى الله عليه وآله وسلم
الكثير [illegible] واستفاض بالنقل الذي لا مراء فيه ارسال [illegible] من الائمة والتابعين
كابن المسيب والشعبي وابراهيم النخعي والحسن البصري وغيرهم مما يطول ذكرهم وايراد مراسيلهم وآثارهم

قوله من غير انكار منكر فكان اجماعا قلنا ماذكرتم من الاحتجاج صحيح ولكنه لا يفيد تعميما وسوالكلام
وقع عند الارسال كما هو المدعى وذلك لان من عدد من ذكرتم من الصحابة ومن بعدهم من التابعين والائمة لا يرسلون
الا عمن يثقون في دينه وضبطه الا ترى انه اشتهر عن ابراهيم النخعي انه قال اذا حدثتكم عن رجل عن عبد الله
سمعته منه فقط واذا قلت لكم قال عبد الله فقد سمعته من جماعة عنه واخبر انه لا يطلق القول عن عبد الله الا
اذا قوي له انه قاله ولهذا الوجه قال بعض الناس ان المرسل اقوى من المسند على ان الظاهر الاسناد في الحال فاذا
قال صحابي قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فالظاهر المشاهدة ويدل على ذلك ذهاب الجماهير من ائمة الحديث
وغيرهم الى ان الاسناد المعنعن اذا ثبت ملاقاة من اضيفت اليهم العنعنة بعضهم لبعض من قبيل الاسناد
المتصل وايراد اهل الصحاح له في تصانيفهم وكاد ابن عبد البر يدعي اجماع ائمة الحديث على ذلك وروى
ابن الصلاح دعوى الاجماع عليه عن بعض الحفاظ فاذا كان هذا الكلام في التعبير بلفظ عن فما ظنك ان
يكون في التعبير بلفظ قال لما سبق قيل في الاحتجاج للقابلين للمراسيل ثانيا ارسال العدل تعديل لها
ان وقع ممن ذكرناه فهو مسلم ولا يطابق دعوى التعميم وان كان من غيرهم فنحن نقطع بوقوعه منهم ومن
غير ثقة كما ذكرناه في كتب المتاخرين احتج الرادون للمراسيل على الاطلاق بانه لو قبل المرسل لقبل
مع الشك واللازم باطل بالاتفاق بيان الملازمة قوله لجواز ان لا يعدل من ترك من الرواة لو سئل
عن حاله واذا جاز عدم التعديل بقي الشك ولم يحصل الظن قلنا هذا مسلم في غير من ذكرنا ممن عرف
منه انه لا يرسل الا عن عدل وهو ظاهر ومعتمد الاخرين في تصحيح ما اشترطوه في قبول المرسل حجة
توقف الظن على حصول ما اشترطوه وذلك ظاهر لا يحتاج الى بيان ومنه يعني من المرسل المنقطع وهو
ما لم يتصل اسناده باي وجه سواء ترك ذكر الراوي من اول الاسناد او وسطه او اخره الا ان الغالب
استعماله فيمن دون التابعي عن الصحابي كمالك عن ابن عمر والمعلق ما حذف من مبدا اسناده واحد
فاكثر والمعضل بفتح الضاد وهو ما سقط من سنده اثنان فصاعدا كقول مالك قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
وقول الشافعي قال ابن عمر كذا وقد عرفت ان ما ذكر في تعريف المرسل شامل لهذه الانواع وانما خصت
بالذكر لان اهل الحديث جعلوها انواعا متباينة ومباينة للمرسل وقد بيناه سابقا من كلامهم في صدر المسألة
واختلف على اصل المانعين لقبول المرسل في مسند المرسل يعني في حديث اسنده من عرف منه
الارسال هل يقبل ام لا والحق على اصلهم قبوله لحصول شرطه قيل في الاحتجاج للرادين له
من الراوي لاسيما الرواة دليل الضعف فيهم وعلى انه يقول بجواز العمل بحديثهم اذ لو علم عدالتهم لصرح بهم
والسكوت عن الراوي لمن علم ضعفه وتركه له خيانة منه وغش فلا يكون عدلا فلا يقبل
قلنا لا نسلم ان الترك لاسيما الرواة لاجل الضعف اذ قد يترك للنسيان لاسمه او لايثار الاختصار في
السند مع ظن العدالة ولما كان بعض التدليس داخلا في الارسال على ما سبق من تعريفه
اتبعه به فقال والتدليس يكون اما بتسمية الشيخ المروي عنه بغير المشهور من اسم او كنية او لقب
نسبة الى قبيلة او بلد او صنعة او نحو ذلك وهذا النوع يسميه اهل الحديث تدليس الشيوخ او يكون التدليس
بسبب اسقاط لبعض رجال السند وهو نوعان احدهما ما يسميه المحدثون تدليس الاسناد وهو
ان يسقط الراوي اسم شيخه الذي سمع منه ويرتقي الى شيخ شيخه بعن او ان او قال والثاني ما يسميه المحدثون

تدليس التسوية وهو ان يروي حديثا عن شيخ ثقة غير مدلس وذلك الثقة يرويه عن ضعيف عن ثقة
فيسقط المدلس الذي سمع من الثقة الاول الضعيف الذي في السند فيكون رجال الاسناد كلهم ثقات
وقد اختلف في قبول من شأنه التدليس فرده بعض اهل الحديث والفقهاء حديث من دلس تدليس الاسناد
او تدليس التسوية وجعلوه بالتدليس مجروحا وسواء اتى بلفظ مبين للاتصال نحو سمعت وحدثنا
واخبرنا او بلفظ محتمل كعن وقال واشباههما وجمهورهم على التفصيل فيقبلون ما رواه بلفظ مبين
الاتصال ويردون ما رواه بلفظ محتمل واما تدليس الشيوخ فقال ابن الصلاح امره اخف ويختلف
الحال في كراهته بحسب الغرض الحامل عليه والصحيح في الجميع ما افاده المتن بقوله فان كانا اي التدليس بالتسمية
بغير المشهور والاسقاط لضعف في المسمى بغير اسمه المشهور وفي المسقط من السند وعرف
المدلس بذلك فهو قادح فيه فيجرح به فلا يقبل ذلك الحديث منه ولا غيره والا يكن ذلك
لاجل الضعف بل لغرض اخر مثل كون الشيخ اصغر سنا من الراوي او شاركه في الرواية عن ذلك الشيخ
جماعة من الاصاغر او نحو ذلك فكالارسال في عدم الجرح به والخلاف في قبوله مسئلة ذهب
الجمهور من الفقهاء والمحدثين والاصوليين الى ان النقل للحديث بالمعنى جائز للعارف بمواقع الالفاظ
وما يغيرها فلا يجوز منه بالاتفاق وقيل لا يجوز نقله بالمعنى على الاطلاق بل اذا كان بلفظ مرادف
يعني بل كل لفظة بما يرادفها كابدال الاستطاعة بالقدرة والحظر بالتحريم وهو مذهب الخطيب
وقيل لا يجوز مطلقا واليه ذهب ابن سيرين وجماعة من السلف واختاره ابو بكر الرازي من اصحاب
ابي حنيفة واما ما نقل عن مالك من انه كان يمنع عن ابدال الباء بالتاء في بالله وتالله فهو محمول على
المبالغة في الاولى لجواز النقل بالمعنى عنده بالشرط المذكور واعلم ان هذا الخلاف لا يجري
فيما تضمنته بطون الكتب اذ لا قائل بانه يجوز ان يغير لفظ شيء من كتاب مصنف ويثبت بدله فيه لفظا
اخر بمعناه وانما رخص في الرواية بالمعنى من رخص لما كان عليهم في ضبط الالفاظ حفظا والجمود
عليها من الحرج والنصب وذلك غير موجود فيما اشتملت عليه بطون الاوراق لنا في الاحتجاج
على جواز النقل بالمعنى للعارف انا نقطع انها نقلت عنه عليه السلام احاديث في وقائع متحدة بالفاظ
مختلفة وتكرر ذلك وشاع وذاع من غير نكير فكان اجماعا على الجواز ولنا ايضا انه روي عن
ابن مسعود وابي الدرداء وانس رضي الله عنهم انهم كانوا يقولون قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
كذا او كما قال وذلك تصريح بعدم تذكر اللفظ بعينه وان المروي هو المعنى ولم ينكر عليهم احد فكان
اجماعا احتج القائلون بالمذهب الثاني بانه لا خطأ يقدر مع الاتيان باللفظ المرادف واما
غيره فانا نقطع باختلاف العلماء في معاني الالفاظ وتفاوتهم في تنبه بعضهم على ما لا يتنبه له الاخر
فلو جوز وقدر وقوعه مرتين او ثلاثا ووقع في كل مرة ادنى تغيير حصل بالتكرار تغيير كثير واختل
المقصود بالكلية قلنا ماذكرتم صحيح في غير العارف بمعاني الالفاظ المطلع على دقائقها واسرارها
اما محل النزاع فكما انه لا يقدر خطأ مع الاتيان باللفظ المرادف لا يقدر خطأ
العارف الذي لا يخفى عليه مقاصد الالفاظ احتج النافي على الاطلاق بقوله صلى الله عليه وآله وسلم نضر الله امرأ
الحديث المتقدم قلنا هذا الحديث ليس فيه دلالة على مطلوبكم لانه انما اخذ فيه

Copyright ... University

بالوجوب واما فيه الدعا لحفظه الى ان يبلغه غيره فهو حث له على الاولى ولن ايضا في الحواس
العقول بالموجب فان ناقل المعنى الذي سمعه يصدق عليه انه مؤد له كما سمع ولذلك لم يقل
المترجم اديته كما سمعته قيل في الاحتجاج للمانع ثانيا لا يؤمن الخطا والاخلال بمقصود الحديث
اذا جوز النقل بالمعنى للقطع باختلاف العلما في معاني الالفاظ كما تقدم قلنا ما ذكرتم صحيح في
غير الفارع فيه وانما الكلام في الذكي العارف الذي يتعلق بالمعنى سوا من غير تغيير اصلا **مسئله**
اذا روى احد عن شيخ حديثا لم يتذكره الشيخ فاما ان ينكره او لا فان انكره وقال لم اروه هذا الحديث
فالاتفاق على انه لا يعمل به لان احدهما كاذب قطعا من غير تعيين ولا يقدح في عدالتهما لان واحدا منهما
بعينه لم يعلم كذبه والمفروض انها قد علمت عدالته فلا ترتفع بالشك وان لم ينكره بل قال لا ادري اروي
ام لا فالاكثر على انه يعمل به وقد احتج به من اهل الحديث مسلم في صحيحه خلافا للكرخي من الحنفية
واحدى الروايتين عن ابن حنبل وهذا معنى قوله نسيان الاصل رواية الفرع بلا تكذيب غير قادح
فالاصل الشيخ والفرع الراوي عن الشيخ وقوله بلا تكذيب يعني من الاصل قيد يخرج به النسيان
المكذب من الشيخ وعدمه وقد علمت حكمها وقوله غير قادح يعني في ذلك الحديث فيعمل به على المختار
وذلك لان الراوي عدل غير مكذب فوجب العمل بروايته وغاية عدم تذكر الاصل لما رواه ان يكون
كموته وجنونه قالوا وجاز في الرواية لجازت مثله في الشهادة واللازم باطل للاجماع على انها لا تقبل
شهادة الفروع مع نسيان الاصل والجواب انه لا يلزم من ان تقبل في الشهادة ما تقبل في الرواية
لان بابها اضيق من باب الرواية ولذلك اشترط فيها الذكورة والعدد وعدم القرابة والعداوة
ولفظ اشهد دون اعلم ولم يشترط شي من ذلك في الرواية **مسئله** زيادة احد الرواة العدول
اما ان يتعدد مجلس سماع صاحبها وسائر الرواة او يتحد وحكمها انها مقبولة ان تعدد المجلس اتفاقا
لاحتمال ان يكون النبي صلى الله عليه واله وسلم قد ذكر الزيادة في احد المجلسين دون الاخر واما ان اتحد
المجلس فان كان غيره من الرواة في الكثرة بحيث لا يتصور غفلة مثلهم عن مثل تلك الزيادة لم تقبل وان
كانوا ممن يجوز عليهم الذهول والغفلة عن مثلها فالجمهور من المحدثين والاصوليين والفقها على انها
مقبولة وهذا معنى قوله وكذا ان اتحد يعني مجلس السماع وجاز ذهول الاخرين عما زاده الاخر
وذهب بعض المحدثين واحمد بن حنبل في احدى الروايتين عنه الى انها لا تقبل والصحيح الاول لانه
عدل جازم بالرواية في حكم ظني فوجب قبول قوله واما سكوتهم عن نقل ما نقله لا يستلزم ما يقدح
تقدح في روايته لجواز وقوع الغفلة منهم عن سماعها فانه قد يعرض لطرو شاغل عن سماعها ولها
من الم او جوع او عطش مفرط او سعال او تثاوب او تناعس او فكر في مهم او اشتغال بحادث مع
الغير او نسيان بعد السماع او غير ذلك قيل في الاحتجاج للرادين سهو الواحد اكثر فالظاهر
الوهم الية فان الذهول عن المسموع اكثر الوقوع لما يقع من الاشتغال عنه بغيره وانا دهول الاكثر
والسهو بالزيادة بحيث يحكم بانه سهو ولا يتردد فيه فانه بعيد جدا **واعلم** ان هذا الكلام وكذا
فيما اذا كانت الزيادة لا تصادم ما رواه الثقات بحيث يتعذر الجمع بينهما لان حكم الزيادة المصادمة
الرد وهو ظاهر ومن امثلة محل النزاع قوله صلى الله عليه واله وسلم جعلت لنا الارض مسجدا وجعلت تربتها

هذه الزيادة تفرد بها ابو مالك سعد بن طارق الاشجعي وسائر الروايات جعلت لنا الارض مسجدا وطهورا
هذا كله اذا تعدد الرواة وكذلك حكم الراوي الواحد العدل ان زاد مرة وحذف الزيادة
مرة اخرى او مرات وقد فرق بعض اهل الحديث فرد الزيادة اذا كان راويها راوي الحديث ناقصا
وقبلها اذا كان غيره ولا وجه للفرق الا البنا على القول بمنع حذف بعض الخبر والصحيح الجواز كما هي
مسالة تلي وكالزيادة ما اسنده الواحد العدل او الثقة ابن سلوه باي وجوه الارسال ورفعه
الى الرسول صلى الله عليه وعلى اله وسلم والباقون وقفوه على الصحابي وكذلك ما اسنده واحد تارة وارسله
اخرى او رفعه تارة ووقفه اخرى وهذا كحديث ابي الزبير عن جابر قال قال رسول الله صلى الله عليه واله وسلم
الذي العز او جزر عنه فكله فلا باس به وما وجدته طافيا فلا تاكله وقد رواه الثوري وحماد بن سلمة
موقوفا على جابر ولا خلف في حذف بعض من الخبر لا يتعلق بالمذكور من ذلك الخبر وذلك
بان يكون المتروك متميزا عما نقله غير متعلق به بحيث لا يختل البيان ولا يختلف الدلالة فيما نقله
بترك ما تركه والصحيح انه جائز من العالم العارف بمواقع الالفاظ وذلك لان المنقول
والمتروك والحال ما ذكر بمنزلة خبرين منفصلين في امرين لا تعلق لاحدهما بالاخر وهذا مذهب
الاكثر من المحدثين وغيرهم وروي عن مجاهد انه قال انقص من الحديث ما شئت ولا تزد فيه واما الثالث
شرائط وجوب العمل بخبر الواحد وهو فيما يرجع منها الى مدلول الحديث ففيه مسائل اربع
مسئله اتفق العلما على انه يرد من اخبار الاحاد مخالف الدليل القطعي من الكتاب او السنة
المتواترة او العقل ونقطع بوضعه وهذا ان كان ما نقله الاحاد لم يقبل التاويل اما ان امكن
تاويله على وجه لا يصادم الدليل القطعي فهو الواجب صيانة لمن ظاهره العدالة عن التكذيب واما
مخالفة الصحابي النص الذي يرويه فغير قادح ولا يقدح مخالفة الصحابي بسبب ما اعتقده ناسخا
له في ما رواه وذلك كحمله للظاهر الذي يرويه على خلافه اي خلاف ظاهره فانه لا يقدح
فيه ايضا على الاصح فيهما يعني في النص والظاهر وذلك لانه ربما ترك الظاهر لاجتهاد ولا يلزمنا
اجتهاده وربما ظن غير الناسخ ناسخا فترك النص مع ان الواجب اتباعه ولهذا قال الشافعي رحمه الله
كيف اترك الحديث لاقوال قوم لو عاصرتهم لحاججتهم بالحديث وذهب بعض الحنفية الى وجوب
العمل بتاويل الراوي وتخصيصه ولذلك حملوا رواية ابي هريرة في غسل الانا من ولوغ الكلب سبعا
على الندب لان ابا هريرة كان يقتصر على الثلاث قالوا لانك اما ان تحسن الظن بالراوي اولا وعلى الاول
يجب الحمل على ما حمله وعلى الثاني يمتنع العمل بروايته والجواب انهم ان ارادوا باحسان الظن به اعتقاد
ان ما حمل عليه هو المراد فلا نسلم انه لو لم يحسن الظن هكذا امتنع العمل لانه يحسن الظن به لعدم ذلك
بان يقال حاله مترددة بين خطا في الاجتهاد والاخذ من الدليل وبين ان يكون ما اخذه من دليل
راه حجة دون غيره من المجتهدين كما عرف من مخالفة مالك لخبر خيار المجلس بما رواه من اجماع
المدينة على خلافه وبين نسيان لما رواه او لغير ذلك مما لا يقدح في عدالته وان ارادوا الحسن
الظن به تجويز كون المراد ما حمل عليه فذلك لا يقتضي وجوبه قالوا انه العالم بمقاصد النبي صلى الله عليه واله وسلم
وعرف مقاصده قلنا الاجتهاد فيهم شائع والخطا عليهم جائز فلا يخالف باقوالهم وافعالهم ظاهر السنة

وذهب القاضي عبد الجبار وابو الحسين البصري الى انه ان امكن معرفة وجه لمذهب الصحابي في الاجتهاد والا وجب العمل بمذهبه وذلك لانه لا يخالف الظاهر الا لوجه لانه الظاهر من دينه فاذا لم يكن فيما نعرفه من النصوص ووجوه الاجتهاد ما يقتضي ذلك التأويل علمنا انه علم بالضرورة قصد النبي صلى الله عليه وسلم او اطلع على نص جلي لا مساغ للاجتهاد فيه ولا يجوز ان يجوز عليه كون ما ويله عن ظاهر محتمل لان الظاهر من دينه منع من ان لا يحمل الحديث المحتمل لانه لا يأمن ان يكون اجتهاد غيره فيه خلاف اجتهاده وهذا الاستدلال واه لما عرفت من الاحتمالات ولو سلم لزم مثله في اخبار التابعين والفقهاء ولا قائل به وان روى الصحابي حديثا مجملا لا ظاهر له وحمله على وجه من الوجوه المحتملة فقول الظاهر حمله عليه اي حملا لقرينة معينة له قال بعض الاصوليين ولا نعرف خلافا في وجوب حمل الخبر المجمل على ما حمله عليه الراوي وذلك انه صلى الله عليه وعلى آله وسلم لا ينطق بالمجمل ويخليه عن البيان بقول او فعل والصحابي المشاهد اعرف بذلك من غيره فوجب الحمل عليه اللهم الا ان يظهر للمجتهد وجه راجح يوجب تعيين غير ذلك الاحتمال واداه عليه اجتهاده

مسألة اختلف في حكم خبر الواحد اذا ورد فيما تعم به البلوى اي عمت الحاجة اليه (كالتكليف العام) للحاجة في عموم الاحوال وذلك كالوضوء من مس الذكر فانه روى عن بسرة بنت صفوان ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال من مس ذكره فليتوضأ اخرجه مالك واحمد وابو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه والحاكم والصحيح انه مقبول وهو قول الاكثر خلافا لبعض الحنفية كالشيخ ابي الحسن الكرخي وابي عبد الله البصري لنا عموم الدليل الدال على وجوب العمل باخبار الآحاد ولنا ايضا قبول الامة له في تفاصيل الصلوة وغيرها من سائر التكاليف احتج المخالفون بان العادة تقضي في مثله بالتواتر لتوفر الدواعي على نقله ولما لم يتواتر علم كذبه والجواب لا نسلم قضاء العادة بتواتره لما علم من عمل الامة بها في جميع الاحكام الشرعية قالوا لو صح العمل بها لوجب عليه ان يلقيها الى عدد التواتر لئلا يؤدي الى بطلان صلوة اكثر الناس قلنا لا نسلم الوجوب وابطال الصلوة يكون فيمن بلغه خاصة قال الشيخ ابو الحسن الكرخي رحمه الله كل شرط يفسد الصلوة وهو ركن فيها يجب ظهور نقله كالقبلة التي يظهر نقلها وطهور الصلوة وما يعرض فيها وقال ليس بشرط كنحو تحريم الكلام في الصلوة لا يجب نقله عاما ولا يجب سماع صفة المنقول تواترا كوجوب الوتر ولا شياع نقل الوضوء من الرعاف والتوضي من القهقهة لان ذلك مما تعم به البلوى لندرتها ويرد عليه ان وجوب الوتر مما تعم به البلوى ولم يتواتر النقل بوجوبه وان نقل الوتر غير مفيد لان عموم البلوى بوجوبه وهو لم يتواتر وان القي والرعاف في الصلوة مما تعم به البلوى وكون مثل الذي اكرام منها لا يبطل عمومها

مسألة اختلف في اخبار الآحاد اذا وردت فيما يوجب حدا او قصاصا او مقدارا كاشد النصب والكفارات فذهب الشيخ ابو الحسن الكرخي وكثير الحنفية الى انه لا يقبل فيها خبر الواحد وهو عند الاكثر مقبول في الحدود والمقادير وكذا وذلك لما تقدم من عموم الدليل الدال على وجوب العمل باخبار الآحاد قيل في الاحتجاج لمذهب المانعين خبر الواحد محتمل الكذب ولو على جهة السهو والغلط وحينئذ يكون الاحتمال شبهة وقد صح عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم انه قال ادرءوا الحدود بالشبهات اخرجه ابن عدي عن ابن عباس مرفوعا وقد روي عن ابن مسعود موقوفا وعن عمر بن عبد العزيز مرسلا فوجب ان لا يثبت بها حد اصلا وايضا

وتوضع الحدود والمقادير بعدد لا يعقل معناه فلا يثبت بطريق الظن كاعداد الركعات قلنا في جواب الاول لا نسلم كون الاحتمال شبهة ممنوع بل لا شبهة مع الحديث الصحيح وان قام الاحتمال كالشهادة وظاهر الكتاب فان احتمال الكذب في الشهادة وارادة خلاف الظاهر في ظاهر الكتاب قائم ولم يعد شبهة قالوا انما لم يعتبر الشبهة في الشهادات لدلالة النص القطعي على العمل بها قلنا كذلك لكن انما لا يعد بالشبهة بعد ما ثبت كون خبر الواحد حجة على الاطلاق بالدلائل القطعية قيل في الاحتجاج لمذهب المانعين ايضا لو ثبتت المقادير كالحدود واشد النصب والكفارات لثبت بالقياس واللازم باطل اما الملازمة فلان اثباتها مع قيام الاحتمال اثبات بالظن وهو يحصل بالقياس واما بطلان اللازم فلتطرق احتمال الخطأ فيه قلنا لزوم ثبوتها بالقياس ملتزم كما يجيء في القياس ان شاء الله ولو سلم عدم ثبوتها بالقياس فلا نسلم الملازمة لامكان الفرق بان احتمال الخطأ في القياس اقوى ذكره ان شاء الله تعالى او بان المقادير لا يعقل معناها والقياس يفتقر الى تعقل المعنى

مسألة اذا تعارض الخبر والقياس فان امكن تخصيص احدهما بالآخر او تأويل احدهما دون الآخر وجب التخصيص والتأويل جمعا بين الدليلين وان لم يمكن الجمع بينهما بوجه فقد اختلف العلماء في المقدم منهما فقال الاكثر من الناس كائمتنا عليهم السلام واحمد والشافعي واكثر اصحابه وابي الحسن الكرخي وابي عبد الله البصري واكثر الحنفية ان خالف القياس من كل وجه قدم على القياس ولا يعمل بالقياس وقيل المقدم عند التعارض القياس وهو مذهب مالك واصحابه وقيل يحمل الاجتهاد فاذا غلب على ظن المجتهد ان الخبر اولى قدمه وان غلب على ظنه ان القياس اولى قدمه وهذا حكاه الجويني عن بعض الاصوليين واعتمده بعض اصحابنا واختاره الامام يحيى بن حمزة عليه السلام وقيل وهو اختيار ابي الحسين البصري ان ثبتت العلة بقطعي اي كانت العلة الجامعة في القياس منصوصا عليها بنص قطعي فالقياس مقدم مصيرا منه الى ان النص على العلة كالنص على حكمها فيكون مقطوعا والخبر مظنون وقد يمنع استلزام القطع بالعلة للقطع بالحكم ولذلك انكره منكر القياس ولو سلم فانما يتم اذا كان وجودها في الفرع مقطوعا به وظاهر المدعى العموم فلم يطابقها الدليل وان لا يكن علة القياس منصوصا عليها بالقطعي فاما ان يكون منصوصة بظني او مستنبطة وعلى التقديرين فحكم الاصل اما ان يكون ثابتا بدليل قطعي او لا فان كان الاصل قطعيا اي ثابت الحكم بدليل قطعي فالاجتهاد يجب الرجوع اليه فان قوي عند المجتهد امارة القياس وكانت تزيد عنده في القوة على عدالة الراوي وضبطه وجب المصير اليه وان كان ضبط الراوي وعدالته تزيد عند المجتهد على قوة امارة القياس وجب المصير الى الخبر والا يثبت حكم الاصل بقطعي بل بظني فالخبر مقدم على القياس نظرا منه في المنصوصة بظني الى استواء النص في الظنية واختصاص خبر الواحد بالدلالة على الحكم بصريحه من غير واسطة بخلاف النص الدال على العلة فانه انما يدل على الحكم بواسطة العلة واما في المستنبطة فلما في ان احتمال الخطأ في القياس والعلة مستنبطة اكثر منه في خبر الواحد وقيل وهو اختيار ابن الحاجب ان ثبتت العلة الجامعة في القياس بنص راجح على الخبر سواء ثبت بنص مساو للخبر في القوة او بنص مرجوح او بالاستنباط فالخبر مقدم على القياس والا يكن الامر كذلك بل ثبت بنص راجح

ذكرهم

على الخبر سواء كان ذلك القياس قطعيا او ظنيا واما ان تكون وجودها في الفرع قطعيا او لا فان وجدت في الفرع قطعا فالقياس مقدم والا توجد فيه قطعا بل ظنا فالوقف احتج الاولون وهم القائلون بتقديم الخبر على الاطلاق بانه شاع في الصحابة ترك الاجتهاد والعمل بالخبر فترك عمر القياس حكم ابن مالك في ايجاب الغرة في الجنين لقوله فيه لو لم نسمع بهذا لقضينا فيه برأينا اي بالقياس وترك القياس ايضا في تفريق دية الاصابع على قدر منافعها الى خبر عمرو بن حزم كما تقدم وما كان يراه من عدم توريث المرأة من دية زوجها الى خبر الضحاك وقد سبق ايضا وترك ابو بكر رأيه في حرمان الجدة الى خبر المغيرة ومحمد بن مسلمة وروى ان عمر لما جاءه قاضي دمشق قال له كيف تقضي قال اقضي بكتاب الله قال فاذا جاء ما ليس في كتاب الله قال اقضي بسنة رسول الله قال فاذا جاء ما ليس في سنة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال اجتهد رأيي واوامر جلسائي فقال له عمر احسنت وروى عن عمر ايضا انه لما بعث شريحا على قضاء الكوفة قال انظر ما تبين لك في كتاب الله فلا تسأل عنه احدا وما لم يتبين لك في كتاب الله فاتبع فيه السنة وما لم يتبين لك في السنة فاجتهد فيه رأيك وروى عن ابن مسعود رضي الله عنه انه قال من عرض له قضاء فليقض فيه بما في كتاب الله فان اتاه امر ليس في كتاب الله فليقض فيه بما قضى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فان اتاه امر ليس في كتاب الله ولم يقض فيه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فليقض فيه بما قضى به الصالحون فان اتاه امر ليس في كتاب الله ولم يقض فيه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ولم يقض فيه الصالحون فليجتهد رأيه والآثار في هذا كثيرة نقلها كتب السير انه شاع في الصحابة من غير تخصيص الرجوع عن الاجتهاد الى الخبر والتصريح منهم بتقديمه على القياس وتكرر من غير نكير من احد فكان اجماعا وعورض هذا الاستدلال بانه رد بعض الصحابة الخبر بالقياس من ذلك رد ابن عباس خبر ابي هريرة وهو قوله توضؤا مما مست النار وقوله له الا نتوضأ بماء الحميم فكيف نتوضأ بما نحن عنه نتوضأ ورد هو ايضا وعائشة خبر ابي هريرة اذا استيقظ من منامه فلا يدخل يده في الاناء حتى يغسلها فانه لا يدري اين باتت يده منه وقيل قبل ان يدخلها فقالا كيف نصنع بالمهراس اذا كان فيه ماء ولم تدخل فيه اليد والجواب ان رد بعضهم الخبر كما ذكروه انما يرجع الى الراوي لارتياب فيه اما لعدم ضبط او غيره فقد صرح كثير من الصحابة بالارتياب في كثير من الاخبار وقد اشرنا الى طرف من ذلك فيما سبق على ان الحديث الاول قد روى خلافه ولعل ابن عباس علم انه منسوخ واحتج الاولون ثانيا بانه لو لم يجب تقديم الخبر على القياس لما اقر النبي صلى الله عليه وآله وسلم معاذا عليه لكنه اقر عليه فكان واجبا وذلك لحديث معاذ المتلقى بالقبول وسيجيء ان شاء الله تعالى واحتجوا ثالثا بقوله لانه اي خبر الواحد اصل للقياس ومستقل بنفسه في افادة الحكم كنص الكتاب والسنة المقطوع بها والقياس فرع للخبر الاحادي كما هو فرع لنص الكتاب والسنة المتواترة غير مستقل بنفسه في افادة حكم فلو قدم القياس على الخبر لكان تقديما للفرع على الاصل وهو باطل واحتجوا رابعا بقوله لقلة مقدماته اي الخبر لانه يجتهد فيه في امرين عدالة الراوي ودلالة الخبر والقياس يجتهد فيه في امور ستة حكم الاصل وتعليله في الجملة وتعيين الوصف الذي به التعليل ووجود ذلك الوصف في الفرع ونفي المعارض في الاصل ونفيه في الفرع هذا اذا لم يكن الاصل خبر احاد والا وجب الاجتهاد في الامور الستة مع الامرين المذكورين في الخبر فلو قدم القياس على الخبر لقدم الاضعف وهو باطل اجماعا

وذلك لان ما يجتهد فيه في مواضع اكثر فاحتمال الخطأ فيه اقوى والظن الحاصل به اضعف وعورض بان الاحتمال في القياس اقل فكان اولى وذلك لان الخبر يحتمل باعتبار العدالة الكذب الراوي وفسقه وكفره وخطأه وما يرجع الى الدلالة له التجوز والاضمار والاشتراك والتخصيص وباعتبار حكمه النسخ والقياس لا يحتمل شيئا من ذلك بان الاحتمالات باعتبار العدالة لا تمنع الظهور على ان قولهم والقياس لا يحتمل شيئا من ذلك مبني على ما سيجيء ان شاء الله من ان القياس لا ينسخ ولا ينسخ به وفيه خلاف وتفصيل سنعرفه ان شاء الله تعالى وايضا فما يجيء مثله في القياس اذا كان اصله خبر احاد واما مالك لا يفصل فيقدم القياس مطلقا وابو الحسين وابن الحاجب بتقديم القياس اذا ثبتت علته بنص قاطع او راجح على الخبر وان كان حكم اصله ظنيا لانا نحكم احاديث هذا مما كان به الاولون بتقديم الخبر على القياس على الاطلاق وما يرد عليه من وجوه مضعفات بالاول ما ذكرناه اسند لا لا واعتراضا اما القائلون بتقديم القياس على الاطلاق فيتمسكون بما عورض به الدليل الاول والدليل الرابع فيكون المعارضة دليلا والدليل معارضة واما القائل بانه يجتهد فيه فيدعي استظهار المعترض من الجانبين واما المفصلون فيحتجون فيما يقدم فيه الخبر بما احتج به الاولون وفيما يقدم فيه القياس بما احتج به مالك وفيما يجعلونه محل الاجتهاد او التوقف بما ذكرناه من قول القائل بالاجتهاد فيه على الاطلاق على ان لابي الحسين توجيها قد اشرنا اليه واشار الى توجيهه ولابن الحاجب توجيها حاصله الاخذ بادلة الاولين فيما يقدم فيه الخبر واما تقديم ما يقدم به القياس وهو حيث تكون العلة ثابتة بنص راجح على الخبر ووجودها في الفرع قطعيا فوجهه الرجوع الى التعارض الحرمين وقد علم الراجح فوجب تقديمه واما التوقف فيما يتوقف فيه وهو حيث ثبتت العلة بنص راجح على الخبر ووجودها في الفرع ظني فوجهه الرجوع التعارض الترجيحين بترجيح خبر القياس كما هو المفروض وترجيح الخبر المعارض لقلة المقدمات فيه

الباب الثاني من ابواب المقصد الرابع

وهو اول ابواب النوع الثاني منه في الاوامر والنواهي

الامر والنهي وزنهما فعل وغالب جمعه على أفعُل وفعول لكنه جاء جمعهما على هذه الصيغة على خلاف القياس قال الجوهري امرته بكذا امرا والجمع الاوامر فجعل جمع الامر على خلاف القياس فرقا بينه وبين الامر الذي كالقول فانه يجمع على فعول وحمل عليه النهي فجمع كجمعه وقيل في تأويله ان الامر جمع على قياسه وهو افعل ثم جمع على فاعل كما قيل في اكالب وهذا الاتيان في نواهٍ فان النون فاء الكلمة لكنه جمع هذا الجمع للمجانسة وهي في اللغة كثيرة وقيل انه يصدق على الصيغة انها آمرة وناهية فيكونان جمعا لهما جريا على القياس وهذا

فصل

عقده للاوامر فقال لفظ الامر الذي هو القسم ...ر يختلف في معناه والمختار انه حقيقة في القول الانشائي الدال على طلب الفعل استعلاء للتبادر عند الاطلاق والتبادر علامة الحقيقة فالقول كالجنس لا يدخل فيه اللفظ المهمل ولا الطلب بالاشارة والقرائن لانها لا تسمى قولا وقوله الانشائي يخرج الاخبار كقولك انا طالب منك كذا وموجب عليك كذا والمفرد لانها تسمى قولا عند المنطقيين وقوله الدال على طلب الفعل يخرج النهي فانه دال على طلب الترك لا الفعل والترك عن فعل على الاصح وقوله استعلاء يخرج الالتماس والدعاء فانهما لا يسميان امرا لان من قال لغيره افعل على سبيل التضرع اليه والتذلل او الالتماس لا يسمى امرا له وان كان اعلى رتبة من المخاطب من قال الغير

افعل على سبيل الاستعلا عليه يسمى امراً له وان كان ادنى رتبة منه ولهذا يصفون من هذه سبيله بالجهل والحمق من حيث امر من هو اعلى رتبة منه فبطل اشتراط العلو كما هو راى بعضهم وعدم اشتراطهما كما هو راى الاشعرية واكثر اتباعه واحتجاجهم على عدم اعتبار الاستعلا بقوله تعالى حكاية عن فرعون ماذا تامرون مدفوع بالمجاز للقطع بان الطلب على سبيل التضرع او المثل وكذا لا يسمى امراً ولا يوصف فاعله بكونه امراً وثبت اشتراط الاستعلا وحده كما هو راى ائمتنا عليهم السلام وابي الحسين البصري وابي اسحق الشيرازي وابن الحاجب واكثر المتاخرين ونقله صاحب المحصول عن اهل اللغة وجمهور اهل العلم والمختار واشترط بعضهم العلو مع الاستعلا ثم بناء على ان الامر حقيقة في الوجوب والاولى اسقاطه لان الذي سياتي انه حقيقة في الوجوب انما هو الامر الذي هو صيغة افعل وكلامنا الان في لفظ الامر لا في مسماه فهما مسئلتان مختلفتان وقد اورد على هذا التعريف النهي وهو بناء على ان الترك فعل والمختار خلافه كما سبقت الاشارة اليه اذا عرفت ما ذكرناه من ان الامر حقيقة فيه متفق عليه وانما الخلاف في انه هل له معنى اخر غير ما ذكرناه يطلق عليه حقيقة ام لا فالمختار وعليه اكثر الناس انه مجاز فيما عداه لما ذكرناه من التبادر عند الاطلاق وقد حمل اللفظ على المجاز اذا دار بينه وبين الاشتراك اولى **وقيل** بانه **مشترك بين ذلك المعنى** الذي عرفته وبين **الشان** نحو ان ورد المؤت امر عظيما **والغرض** والداعي نحو لامر ما جدع قصير انفه اي لغرض وداع **وجهة التاثير** كقولهم لا بد من امر لاجله كان الجسم متحركا اي معنى يؤثر فيه وهذا قول الامام يحيى بن حمزة وابي الحسين البصري والشيخ الحسن الرصاص قالوا وانما كان حقيقة في **هذه الاربعة** اي في هذه المعاني الاربعة **عند الاطلاق** للفظ الامر فلا يسبق شي منها الى الفهم **ورد بالمنع** لما ذكره اذ لا شك في تبادر المعنى المتفق عليه كما حققناه **وقيل** انه مشترك **بين الثلاثة الاول** من المعاني الاربعة وهو قول صاحب الجوهرة ونسبه الى الامام المنصور بالله عبد الله بن حمزة عليه السلام اخذه من كلامه عليه السلام في صفوة الاختيار حيث قال بعد ان حكى كلام من يقول بانه حقيقة في الاربعة المعاني وهذا يصح عند من يعلم المعنى المؤثر في ثبوت حال الجسم واما من لم يعلم ذلك فهو لا يخطر بباله عند اطلاق لفظة صلاح سبعه اليه حتى يحب الاشتراك وجه هو لا اما على كونه حقيقة في الثلاثة المعاني فلما ذكره من حجة اهل القول الثاني واما على كونه غير موضوع للمعنى الرابع فلذلك **لا حصاص الاول بالفعل** كما ذكره الامام المنصور بالله عبد الله بن حمزة عليه السلام **وقيل** انه مشترك **بين القول** الانشائي المتقدم **والفعل** نحو قوله تعالى وما امر فرعون برشيد اي فعله على بعض التفاسير وهذا قول اكثر الفقهاء وذلك **للاطلاق** للفظ الامر فيهما والاصل فيه الحقيقة **قلنا** اطلاقه على الفعل **مجاز** لان المجاز خير من الاشتراك كما تقدم فقد منع من المصير الى الاصل الدليل على انه لو كان حقيقة في الفعل لوجب الاشتقاق للفاعل منه اسم الفاعل وان يطرد في كل فعل فيقال لمن حصف نعله وحلب شاته انه فعل امرا ولا قابل له

مسئلة اختلف في الامر هل له بكونه امرا صفة وانه يتميز بها عن غيره من التهديد وغيره اولا وهكذا سائر اقسام الكلام من النهي والخبر والاستخبار والعرض والتمني ونحو ذلك مع الاتفاق على انه لا بد له من مميز **و** حينئذ **يتميز عن غيره** باحد ثلاثة اشيا **اما بارادة المامور به** مثلا لا يريد مامنا ولنتم الصيغة بخلاف الامر **واما بكونه امرا** نعني بمميز الامر عن غيره بصفة

لا تستوا الصيغة فيه وفي التهديد فلا بد من امر زائد عليها واذا كان المميز صفة فلا بد من مؤثر فيها فهو احد ثلاثة اشيا اما نفس الامر وهو المراد بقوله **لذاته** اي لذات الامر الذي هو الصيغة او ارادة كونه **امرا او ارادة المامور به** وما عدى هذه الاحتمالات الثلاثة لم نقل به احد والثالث ما يحتمل ان يكون مميزا للامر عن غيره قوله **واما بالوضع** الحاصل من واضع اللغات فان من عرف الوضع ميز بين معاني الالفاظ قطعا اذا عرفت ذلك فقد قال بكل من هذه الاحتمالات قائل وقد ضبطها المتن بقوله **قيل بالاول** وهو انه يتميز عن غيره بارادة المامور به ولا صفة للامر بكونه امرا ولا للخبر بكونه خبرا وكذا سائر انحا الكلام وهذا قول الامام المنصور بالله عبد الله بن حمزة والامام يحيى بن حمزة عليهما السلام وابي الحسين البصري وابن الملاحمي وغيرهم ووجهه ان كلا من رجع الى الصيغة او الى محلها او الى الامر او المامور او المامور به يشعر بالتهديد ما خلا ارادة المامور به كونها تاغت في التمييز ولا وجه لاثبات حكم لها بكونها امرا اذ لا طريق اليه والجواب ان هذه الارادة اما ان يكون قبل ان تتناول المراد صيغة الامر او معه او بعده **و** على كل تقدير **لا اختصاص** لتلك الارادة بتلك الصيغة **ولا تاثير** بيان ذلك ان الامر ان اراد المامور به قبل تناولها اياه فلا علقة بينها لان الارادة معه ومع التهديد قبل وجوده على سوا فلا تخصيص لها بها فلا تمييز وهو ظاهر وهكذا ان ارادة بعد تناولها اياه مع لزوم فساد اخر وهو الدور بيانه ان مصير الصيغة امرا موقوف على الارادة لان التمييز انما يحصل بها والمفروض تاخرها وان ارادة معها فلا اختصاص ايضا والا لزم انه لو ورد صيغة حرية عند ارادته لفعل يقع من غيره ان يكون امرا وان قيل هاهنا مع ذلك الى ان يريد بالصيغة الطلب لم يكن ذلك كافيا في التمييز مع انه يلزم عليه ان يكون انا طالب منك كذا صيغة امر ولابي الحسين في المعتمد كلام طويل بالغ فيه في نصرة مذهبه **وقيل بالثاني** وهو ان للامر بكونه امرا صفة لذاته وهكذا الخبر له بكونه خبرا صفة لذاته وهكذا سائر انواع الكلام فيحصل لها صفات ذاتية كالجوهرية للجوهر وهذا قول ابي القسم البلخي واتباعه **ويرد** عليه انه لو كان كذلك لم يخرج الصيغة عن كونها امرا فيكون **التهديد** امرا وايضا لو كان كذلك كانت الصيغة امرا قبل الوضع والكل ظاهر البطلان **وقيل بالثالث** وهو انه يتميز عن غيره بصفة هي كونه امرا والمؤثر فيها ارادة الامر لكونه امرا وهذا قول الاشعرية على ما نسبه اليهم الامام المهدي عليه السلام وغيره من اصحابنا لكنه لم يوجد في كتبهم الاصولية نسبة هذا القول اليهم والاقرب ان الاشاعرة لا يثبتون للامر بكونه امرا حالا ولم يشتهر عنهم الا القول بان الامر بالشي لا يستلزم ارادته وقد صرح بذلك الامام يحيى عليه السلام في معيار العقول للمحققين وهذه المسئلة فرعية فالفريق الاول يشترطون حاجة الامر الى الارادة ولهم مذهبان احدهما انه يكون امرا لذاته وهو قول الكعبي واصحابه من معتزلة بغداد وثانيهما انه يكون امرا لصفته المخصوصة وهو قول بعض الفقها والفريق الثاني وهم القائلون باحتياج الامر الى الارادة لهم مذهبان ايضا احدهما ان له بكونه امرا حالا وحكما وهو قول الجماهير من المعتزلة الا ان منهم من يقول يكون امرا بارادات ثلاث ارادة حدوث الصيغة وارادة كونها

امرا وارادة المامور به وهذا راي ابي علي الجبائي واتباعه ومنهم من يقتصر على الاولين ارادة حدوث
الصيغة امرا وارادة المامور به وهذا راي ابي هاشم واتباعه المذهب الثاني قول من ذهب الى
انه ليس للامر بكونه امرا حال الا ان منهم من يشترط ارادة كونه امرا وهذا مذهب الاشعرية
كالجويني والغزالي وابن الخطيب الرازي ومنهم من يشترط ارادة المامور به وهذا اشهر مذهب ابي الحسين
البصري ومحمود بن الملاحمي واختيار المنصور بالله عليه السلام واختياره عليه السلام وقد اتضح
بان الاشاعرة صونوا فقوت ابا الحسين ومن معه في نفي ان يكون له بكونه امرا حال اذا عرف ذلك
وحاصل ما ذهب اليه الاشاعرة ان صحت الرواية عنهم انه قد ثبت ان الامر لا بد فيه من الصيغة المخصوصة
والاستعلاء والارادة وكونه مريدا ولا يصح ان يؤثر غير ذلك لانه مع الامر والتهديد على سواء
بين الا ان يكون راجعا الى ما لا بد منه في الامر وشيء منها الارادة وكونه مريدا لان ما عدا من
الصيغة وغيرها لا يصلح لكونه مع الامر والتهديد على سوا واذا كان كذلك فالمراد بالارادة
ارادة كون الصيغة امرا اقتضاء ذلك في التمييز بين الامر والتهديد ولان الامر كالخبر اذ هما قسمان
من اقسام الكلام فكما ان الخبر يكون خبرا لارادة كونه خبرا بالاتفاق كذلك الامر ولا يكون المراد
ذلك فلا محالة يكون المراد ارادة المامور به لتعين المؤثر في الامر ارادة كما حققناه واذا كان هو
المراد لزم القول الرابع وهو باطل لان الله امر الكافر بالطاعات ولا يريدها منه اما كونه امر
بالطاعات فضروري في التصديق والاسلام ومختار في سائر الطاعات واما كونه لا يريد وقوعها منه
فلوجهين اما الاول فلانه لو اراد الايمان من الكافر والطاعة من العاصي وقد صدر الكفر
من الكافر والمعصية من العاصي لزم ان لا يحصل مراد الله تعالى ويحصل مراد الكافر والعاصي فيلزم
ان يكون الله تعالى مغلوبا والكافر والعاصي غالبين عليه بل يلزم ان يكون اكثر ما يقع من العباد خلاف
مراده تعالى والظاهر انه لا يصبر على ذلك رئيس قرية من عباده واما الثاني فلانه تعالى لما علم منه انه لا
يؤمن فلو امن لزم منه انقلاب علمه جهلا وهو محال والمفضي الى المحال محال فايمانه محال والله تعالى
عالم بكونه محالا والعالم بكون الشيء محالا لا يريده بالاتفاق فثبت ان الله تعالى لا يريد الايمان من الكافر
وكذلك سائر الطاعات ولانه قد يؤمر العبد بالمكروه اذا اريد معرفة عصيانه وذلك حيث الكر
السلطان ضرب سيد لعبده متوعدا له بالاهلاك ان ظهر انه لا يخالف امره والسيد يدعي مخالفة العبد
في اوامره ليدفع عن نفسه الهلاك فانه يامر عبده بحضرة السلطان ليعصيه ويشاهد السلطان
عصيانه له فيزول الكاره ويخلص من الهلاك ولقصة ابرهيم عليه السلام فانه امر بذبح ولده ولم
يرد منه لنسخه قبل مضي مدة الامتثال ورد منع الثاني وهو بطلان القول الرابع وما ذكروه من
الوجوه لبطلان اللازم غير تام اما الاول وهو امر الكافر بالطاعة والمراد منه الكفر فان فيه ارادة
القبيح وترك ارادة الحسن وانه قبيح عقلا فلا يصدر منه تعالى كما تقرر في موضعه وما ذكروه من لزوم كونه
مغلوبا والكافر والعاصي غالبين انما يلزم لو اراد ايقاعها منهم على اي حال طوعا او كرها لكن المعلوم
ضرورة انه لم يرد الايقاع منهم باختيارهم وارادتهم وحسبه لا مغلوبية مع ارادتها باختيارهم
ودعهم على انه قد وقع الاتفاق بيننا وبينهم على ان الكفر والعصيان مسخط لله تعالى واقع على خلاف

97

رضاه واذا وقع خلاف رضاه وقع سخطه كثير الكبائر كما في قوم نوح وما امن معه الا قليل
ولا استبعاد في جعله استبعاد ما ذهبنا اليه تعقل لا يمكن ان يقع خلاف ارادته المقترنة بالامر
بالتكوين كما دل عليه قوله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون وهو غير المتنازع فيه
وقولهم انه لا يصبر على ذلك رئيس قرية من عباده جوابه انه لا يحسن من الرئيس اجبار اهل
العقوبة من عصاه ادور ان ماكن فيه ان يريد مثلا دخول داره رغبة واختيارا لا كرها واضطرارا
بل لا يمكنه الا ذلك لان دخولهم كرها واضطرارا خلاف مراده والله تعالى قد اعد للعصاة من العقاب
ما اعد وما ذكروه من امتناع ايمان الكافر واستحالته بما يفضي اليه من المحال انما يلزم لو كان
علمه تعالى سابقا الى معلومه وموجبا له لكنه غير صحيح للاتفاق على ان افعاله تعالى اختيارية ولهذا
ولو كان الامر على ما زعموه لكانت افعاله تعالى غير اختيارية وهو خلاف ما اجمع عليه المسلمون
والجواب ان العلم تابع للمعلوم لا علة موجبة له وحينئذ لا امتناع مع سبق العلم فان قيل كيف
يجوز ان يكون علمه الازلي تابعا لما هو متاخر عنه فانه يستلزم الدور فالجواب انا لا نعني بالتابع
هنا المتاخر عن الشيء زمانا او المستفاد منه حتى يلزم ما ذكر عنه زمانا او ذاتا فيلزم الدور
بل نريد ان العلم والمعلوم تلازما وتطابقا والاصل في هذا التوازن والتطابق هو
المعلوم لان العلم حكاية عنه ومثال له فنسبته اليه كنسبة صورة الفرس المنقوشة على
الجدار الى ذات الفرس فكما يصح ان يقال انما كانت الصورة هكذا لان ذات الفرس هكذا
لا ان الصورة هكذا كذلك يصح ان يقال علمت زيدا شاعرا لانه كان في نفسه شاعرا ولا يصح ان
يقال كان زيد في نفسه شاعرا لاني علمته شاعرا وذلك لا يختلف بتاخر وجود المعلوم عن وجود
العلم وتقدمه عليه فانه سبحانه انما علمهم في الازل كذلك لانهم كانوا فيما لا يزال كذلك لا ان
الامر بالعكس على انا نعلم بالضرورة صدور افعالنا باختيارنا والله تعالى عالم بذلك فوجب ان
يكون اختيارية وما ذكروه يمنع ان يكون افعالنا اختيارية فيتعارض الدليلان واما
الثاني فلا نسلم ان امر السيد لعبده في الصورة التي ذكروها امر حقيقي بل هو ايهام لكونه امرا
بدليل ان العبد له ان يقول لولا انك تكرهه لفعلته فيعذر عند العقلاء ولا يذمونه
على مخالفته لما صورته صورة الامر واما الثالث وهو ما احتجوا به من قصة ابرهيم عليه السلام فجوابه
انه يحتمل ان يكون المراد افعل ما تومر في المستقبل ولكن قد امر وذلك لانه قد راى في المنام
انه يومر ولم يومر بدليل فعلها تومر لا ما امرت فكانه اخذ المدية واضجع ابنه وامتثل الامر
ولم يومر بل جا الفدا انما كان ينقص من الامر بالذبح وقولهم ان هذا هو البلاء المبين لا يمنع ما ذكرناه
لان اضجاع ابنه واخذ المدية مع غلبة الظن بانه يومر بالذبح بلاء عظيم سلمنا الامر بالمقدمات يعني
سلمنا ان ابرهيم عليه السلام قد امر فلا نسلم انه امر بالذبح بل امر بمقدماته من الاضجاع وتحريك المدية وغير
ذلك والاستعارة لما يترتب عليها من ذبح او عيب ومثل هذا الاسطار يلحق بعد الفدا سلمنا انه
وقع الامر بالذبح لا بمقدماته فلا نسلم انه غير مراد بل هو مراد ولكنه منسوخ لعدم التمكن من فعله
وذلك جائز بالاجماع والمانع من النسخ عندنا انما هو عدم تمكن المكلف من فعل المنسوخ لا تعلق

Copy… versity

الكليف مستقبل الاوقات كما يحى ان شا الله تعالى وقيل بالرابع وهو ان الامر يصير عيره بصفه هى كونه امرا والموثر فيها هو ارادة المامور به اما ان له بكونه امرا صفه فهو قول الجماهير من المعتزلة لانهم يقولون ان لكل نوع من انواع الكلام حالا وحكما فللامر بكونه امرا حال وللنهي بكونه نهيا حال وللخبر بكونه خبرا حال الى غير ذلك ومنهم من ذهب الى التفصيل فيقول ان للخبر بكونه خبرا حالا فاما الامر فهو قول الشيخ الحسن الرصاص ولعل سائر انواع الكلام عنده حكمها حكم الخبر اذ طريقه بالدلالة فى ذلك واحد الاالنهي فانه عنده كالامر وان كان قد روى عنه ان سائر ضروب الكلام كالامر فاما ابو هاشم فمقتضى كلامه انه لا يثبت للامر بكونه امرا حالا ولا نعرف فالقول فيما سواه كذا حكاه عنه الدوارى رحمه الله فى شرحه ورواية الامام يحيى عليه السلام عنه تخالف هذه الرواية واما ان الموثر فيها ارادة المامور به فهو قول البصريين من المعتزلة كما رواه عنهم الامام المهدى عليه السلام وصاحب الجوهرة وغيرهما قال الامام المهدى عليه السلام والتحقيق ان الموثر فى ايجاد الصيغة على صفة الطلبية هى القادرية لكن القادرية انما اوقعت الصيغة على صفة الطلبية لاجل ارادة المطلوب اذ لو لم يرد المطلوب لم يوثر القادرية فى ايقاعها على صفة الطلبية على ان الارادة هى التى تصرف تاثير القادرية الى وجه دون وجه وصفاتها بانها هى الموثرة فى ايقاع الفعل على وجه مختلف فاوكانت التاثير والايقاع انما هو للقادرية فى التحقيق هذا كلام اصحابنا فى هذا المقام ولا يخفى على المنصف ما فيه من التعسف والتكلف والحق ان الوضع كاف فى تمييز الامر عن غيره كما فى سائر الموضوعات وان من علم بوضع لفظ اذا ورد عليه اللفظ من حكيم علم انه يراد به معناه الحقيقى الا ان يصرفه عنه صارف من القرائن وان كان مفتقرا فالمميز للقرائن لا لما ذكروه من الافعال القلبية التى غالبها الخفا وهذا اقول الرازى وحمل عليه قول الكعبى الا انه قال لا احتياج مع ذلك الى ارادة يا على بن هبة وقد عرفت بطلانه ثم قال وقال ابو على وابو هاشم لا بد مع ذلك من ارادة اخرى وهذا هو الحق لان الاتفاق على ان صيغة الامر موضوعة لطلب معنى ما اشتق منه وطلبه لا يعقل من دون ارادته ولا يحتاج مع ذلك الى اثبات كونه موثرا فيه وكلام ابى الحسين البصرى يقضى بانه عند الخيانه لانه قال فى المعتمد ونحن نعلم ان هذه الصيغة جعلت فى اللغة طلبا للفعل الا ان المتكلم بها قد اراده وانه هو غرضه علمنا ذلك الارادة عند علمنا بالصيغة ثم انه يلزم مما ذكره الدور وبيانه من وجهين احدهما ان العلم بكون صيغة الفعل امرا يحصل من اطلاقها بالضرورة وادعا معرفته يقتضى بعدم العلم علمها ضرورة لتوقف العلم بالشى على العلم بما ينبه والثانى ان ما ذكروه يقتضى ان لا يعلم كونها امرا الا بكونها وهو توقف الشى على نفسه وانما صيغة الامر دالة بالوضع على معناها وهو عندهم ارادة المامور به واذا كانت الارادة نفس المدلول وجب ان لا تفيد الصيغة الدالة عليها صفة قياسا على سائر المسميات وايضا لو كان كونه امرا صفة لكانت اما للمجموع حروف الصيغة وهو محال لانه لا وجود لذلك المجموع واما لاحاده فيلزم ان يكون كل واحد امرا وهو محال وان سلم ان للامر بكونه امرا حالا وحكما فلا نسلم ان الموثر فيه ارادة المامور به لم لا يكون الموثر ارادة كونه امرا كما قالوه فى الخبر فانهم صرحوا بان الخبر بكونه خبرا حالا والموثر فيه ارادة كونه خبرا وحاولوا ان يفرقوا بينهما فتعسفوا من الفروق ما لا يفيد

وبهذا كما قال فيها الامام الحسن بن عز الدين عليهما السلام لو نيحا وردا نوة الدعوى ولا يلزم على هذا الوجه عدم ارادة المامور به لان المشهور عن المعتزلة انها المعنى الموضوع له صيغة الامر قال ابو الحسين البصرى لان هذه الصيغة عند اصحابنا موضوعة للارادة وكلام الحكيم يجب حمله على موضوعه اذا تجرد عن القرائن

مسئلة وترد الامر اى صيغته التى هى مسماه وهى افعل وما يقوم مقامها فى ستة عشر معنى الاول الايجاب كقوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة والثانى الندب كقوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا واحسنوا ان الله يحب المحسنين ويقرب منه اى من هذا المعنى التاديب والارشاد اما التاديب فكقوله عليه الصلوة والسلام لعمر بن ابى سلمة المخزومى سم الله وكل بيمينك وكل مما يليك اخرجه البخارى ومسلم من حديث عمر المذكور وما ذكر فى المستصفى والمحصول من انه قاله صلى الله عليه واله وسلم لابن عباس لم يعرف واما الارشاد فكقوله تعالى واستشهدوا شهيدين وقوله تعالى فاكتبوه وانما افردنا الذكر لان الغزالى فى المستصفى جعلهما مغايرين للمندوب ووافقه الرازى وصاحب الفصول وغيرهما فى الارشاد والفرق بينهما وبين المندوب هو الفرق بين العام والخاص اما التاديب فلانه يختص بمحاسن الاخلاق واما الارشاد فلانه يختص بمنافع الدنيا والندب يعم محاسن الاخلاق ومنافع الدنيا اذا قصد فيهما العمل بما ادب او ارشد اليه الكتاب والسنة وغيرهما ومنهم من فرق بين التاديب والندب بان بينهما عموما وخصوصا من وجه لان الادب يتعلق بمحاسن الاخلاق اعم من ان يكون لمكلف وغيره ويدل عليه ان عمر بن ابى سلمة كان اذ ذاك صغيرا ولهذا جاء فى بعض الروايات يا غلام سم الله الاخر والندب يختص بالمكلفين وهو اعم لشموله لمحاسن الاخلاق وغيرها وبين الارشاد والندب بان الاول لا ثواب فيه والثانى فيه الثواب ويمكن الدفع بان الخطاب وان كان لعمر بن ابى سلمة فالمراد به التاديب لكل الامة فلا يضر مع ذلك صغره وله يخرج الادب عن كونه مندوبا كما ان امر الصبى بالصلوة لسبع لا يخرجها عن كونها واجبة وبان الظاهر ان من قصد الاقتدا والعمل بارشاد الكتاب والسنة لا يحرم الثواب والعلاقة بين الندب والوجوب اطلاق اسم المقيد على المطلق لان المعنى الحقيقى للصيغة هو طلب الفعل مع المنع من الترك فاستعمل فى مطلق الطلب والثالث استعمالها فى الاباحة كقوله تعالى كلوا من الطيبات ومنها الاذن كقولك لمن طرق الباب ادخل وكقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا ومنهم من حاول الفرق بينه وبين الاباحة والعلاقة فيه ايضا اطلاق اسم المقيد على المطلق لان طلب الفعل يتضمن الاذن فيه مع الرجحان فاستعملت الصيغة فى مطلق الاذن والرابع التهديد كقوله اعملوا ما شئتم واستفزز من استطعت والخامس الانذار كقوله تعالى قل تمتعوا فان مصيركم الى النار وقد جعله قوم قسما من التهديد والفرق بينهما ان التهديد هو التخويف والانذار ابلاغ المخوف كما هو تفسير الجوهرى لهما فيكونان متباينين وقيل الفرق بينهما ان الانذار يجب ان يكون مقرونا بالوعيد كما فى الاية المذكورة والتهديد لا يجب فيه ذلك وقيل بان التهديد عرفا ابلغ فى الوعيد والغضب من الانذار فيتعاكسان فى العموم والخصوص على هذين القولين والعلاقة فيهما التضاد والسادس الامتنان وسماه بعضهم الانعام كقوله تعالى فكلوا مما رزقكم الله والفرق بينه وبين الاباحة ان الاباحة الاذن المجرد والامتنان لا بد فيه معه من اقتران

Copy… University

حاجة الخلق لا لكالرك وقع به الامتنان والانعام او عدم قدرتهم عليه او وجود ذلك كالعوض في هذه
الايه الى ان اسد تعالى هو الذي رزقه والعلاقه فيه كما في الاباحه و الثامن الاكرام كقوله تعالى ادخلوها
بسلام امنين فان قرينه بسلام امنين تدل عليه لان دخول الجنه مع السلامه من جميع افات الاخره
والايمان منها غايه في الاكرام والعلاقه فيه كما في الاباحه و الثامن التسخير كقوله تعالى كونوا قرده
خاسئين والمراد به الذله والامتهان فيظهر الفرق بينه وبين التكوين لانه لا لان التكوين سرعه
الوجود عن العدم وليس فيه انتقال من حاله الى حاله بخلاف التسخير فان فيه الانتقال الى حاله الذله
والامتهان والعلاقه فيه وفي التكوين اما مجرد الطلب واما بينهما للواجب في الحتم و التاسع التعجيز
كقوله تعالى فاتوا بسوره والعلاقه فيه التضاد لانه انما يكون في الممتنعات والواجب في الممكنات و العاشر
الاهانه كقوله تعالى ذق انك انت العزيز الكريم ومنهم من سميه التهكم وضابطه ان يوتى بلفظ ظاهره
الخير والكرامه والمراد ضده والعلاقه التضاد و الحادي عشر التسويه بين الامرين كقوله تعالى فاصبروا
اولا تصبروا فانه اراد به التسويه في عدم النفع بين الصبر وعدمه والعلاقه المضاده
لان التسويه بين الفعل والترك مضاده لوجوب الفعل و الثاني عشر الدعا نحو ربنا اغفر
ذنوبنا واسرافنا في امرنا والعلاقه فيه مجرد الطلب و الثالث عشر التمني كقول امرئ القيس
الا ايها الليل الطويل الا انجلي واما حمل على التمني دون الترجي لانه ابلغ وذلك لانه
نزل ليله لطولها عليه منزله المستحيل انجلاؤه كما قال الاخر وليل المحب بلا اخره
وعلاقته وما بعده كالدعا و الرابع عشر الاحتقار وعدم المبالاه نحو القوا ما انتم ملقون فانه
مستقل وبعض اصحابنا نحو السحره في مقابله المعجزه والفرق بينه وبين الاهانه انها انما تكون بالقول
او الفعل او تركها كترك اجابته والقيام له ممن يعتاد القيام دون مجرد الاعتقاد والاحتقار
اما محض لمجرد الاعتقاد او لابد فيه منه بدليل ان من اعتقد في شي انه لا يعبا به ولا يلتفت
اليه يقال انه احتقره ولا يقال اهانه ما لم يصدر منه قول او فعل ينبي عن ذلك و الخامس عشر
التكوين نحو قوله تعالى كن فيكون وقد سماه بعضهم بكمال القدره و السادس عشر الخبر نحو
قوله فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا وقوله صلى الله عليه وسلم ان مما ادرك الناس من كلام
النبوه الاولى اذا لم تستحي فاصنع ما شئت رواه البخاري عن ابي مسعود عقبه بن عمرو
الانصاري البدري رضي الله عنه وفي روايه الطبراني في الكبير معاجمه اخر ما كان من كلام النبوه اذا
لم تستحي فافعل ما شئت اي من لا يستحي فهو يصنع ما يشا وهذا هو الاظهر وقيل معناه اذا لم
تستحي من شي لكونه جايزا فاصنعه اذ الحرام يستحى منه بخلاف الجايز وقيل معناه اذا اردت
فعل شي فاعرضه على نفسك فان استحيت منه لو اطلع عليه فلا تفعله وان لم تستحي منه فاصنعه
وقيل انه على طريق المبالغه في الذم اي اذا لم تستحي فاصنع ما شئت فترك الحيا اعظم مما تفعله لان
الشيا في مدح الحيا فهذه سته عشر معنى تطلق صيغه الامر عليها وقد عد بعضهم زياده عليها
كالتفويض في قوله تعالى فاقض ما انت قاض ذكره الجويني في البرهان وسماه بعض بالتحكيم وبعض
بالتسليم وبعض بالاستبسال وكالمشوره في قول ابراهيم لابنه اسمعيل عليهما السلام فانظر ماذا

وان زال ما في سنته وهذا الامر وكالاعتبار في قوله تعالى انظروا الى ثمره اذا اثمر وكالتكذيب في قوله تعالى
قل فاتوا بالتوراه فاتلوها وكالتعجيب ادعوا شهداكم من دون الله وكالالتماس في قولك لنظيرك افعل وكالتخيير والتلهيف في
قوله موتوا بغيظكم وكالتصبير في قوله تعالى ذرهم ياكلوا ويتمتعوا ذرهم يخوضوا ويلعبوا شغل الكفر منهم
زوايد اذا تقرر عندك استعمال صيغه الامر في هذه المعاني فالمختار انها ترد حقيقه في المعنى الاول
وهو الوجوب لغه وشرعا وهذا قول الجمهور من اصحابنا عليهم السلام والمعتزله والفقها وقيل انها
حقيقه فيه شرعا فقط وهو قول ابي طالب وابي القسم البلخي وابي عبد الله البصري والجويني وقيل بل
في الندب لا غير وهو قول ابي هاشم والقاضي عبد الجبار وبعض الفقها واحدى الروايتين عن الشافعي
وابي علي الجبائي وهو روايه عن المنصور بالله وكلامه في صفوه الاختيار انها حقيقه في الوجوب
بل والروايه الاخرى عن الشافعي انها مشتركه بين الوجوب والندب والاباحه والترك ذكر العلامه
في شرح المختصر ان الروايه الاخرى عنه كالجمهور وهكذا ان روايه الاخرى عن ابي علي وقيل بل هي حقيقه
فيهما اي موضوعه بالاشتراك للوجوب والندب وهذا قول المرتضى الموسوي وقيل الوقف فيهما
اي في المعاني الثلاثه بمعنى لا ندري هل وضعت للوجوب او للندب او لهما بالاشتراك كذا حكاه الرازي
في المحصول والغزالي في المستصفى واختاره لنفسه وهو مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري والقاضي ابي بكر
الباقلاني والامدي وقد روي عن الاشعري التوقف بين الخمسه التي هي الوجوب والندب والاباحه
والتهديد والارشاد وعن الامدي التوقف بين الوجوب والندب والارشاد وهو المصرح به في الاحكام
وقيل بل هي حقيقه في القدر المشترك بين الوجوب والندب وهو الطلب وهذا قول ابي منصور
الماتريدي من الحنفيه ويقرب منه ما روي عن القاضي عبد الجبار من انها موضوعه لاراده الامتثال
لصدقه مع الوجوب والندب وقيل بل هي حقيقه في الاباحه وقيل بل هي حقيقه في الثلاثه الوجوب
والندب والاباحه موضوعه لها بالاشتراك اللفظي حكى هذين القولين الرازي في المحصول وقيل
انها حقيقه في القدر المشترك بين الثلاثه وهو الاذن حكى هذا القول ابن الحاجب في مختصره
وقيل بل هي حقيقه في الثلاثه التي هي الوجوب والندب والاباحه وفي التهديد موضوعه
لها بالاشتراك اللفظي وهذا القول يعزى الى الاماميه وقيل بل هي حقيقه فيها اي في هذه الاربعه
وفي الارشاد حكى هذا القول الغزالي في المستصفى وغيره وترد صيغه الامر مجازا في البواقي اما
ما عدا هذه الخمسه فبالاتفاق واما فيها فعلى حسب الخلاف فهذه احد عشر قولا وقد روي غيرها
اقوال تركناها لظهور ضعفها وشذوذ القايل بها والحجه لنا على صحه المذهب الاول المعقول
والمنقول اما المعقول ونعني به ما استفاده من موارد اللغه لا اثبات اللغه بالقياس او الترجيح فلانا
نقطع بذم العقلا من اهل اللغه قبل ورود الشرع لعبد لم يمتثل امر سيده ووصفهم له
بالعصيان ولا ذم ولا وصف بالعصيان الا لتارك الواجب واما المنقول وهو حجه من يقول بانها حقيقه
في الوجوب شرعا فقط فمنه اجماع السلف من الصحابه والتابعين ومن بعدهم من الفقها وانا
نعلم من احوالهم انهم كانوا يرجعون في ايجاب العبادات وغيرها الى الاوامر المطلقه كما استدل ابو بكر على
اهل الرده في وجوب الزكوه بقوله تعالى واتوا الزكوه والصحابه بالامر في قوله صلى الله عليه وسلم سنوا بهم سنه

اهل الكتاب وقوله ونصلها اذا ذكرها على الوجوب من غير توقف وما كانوا يعدلون الى غير الوجوب الا
لمعارض وشاع وذاع وتكرر من غير نكير من احد فكان اجماعا منهم على انه ظاهر في الوجوب وهكذا اما
عرف من احوال جماعة التابعين ومن بعدهم من الفقهاء في الاستدلال بظواهر امر الله تعالى وامر رسول
الله صلى الله عليه وآله وسلم على وجوب الاحكام من غير نكير ولم يحك عن احد انه دفع احتجاج مخالفه
بالامر من حيث انه لا يقتضي الوجوب وانما كانوا يفزعون عند الاختلاف والتنازع الى التاويل
ويرد عليه من الاسئلة والجواب كما تقدم في الاخبار واعترض ايضا بان هذا الدليل انما يفيد الظن
بان الامر للوجوب وذلك لا يكفي في الاصول واجيب بالمنع بل هو قطعي ولو سلم فانه يكفي الظهور
في مدلولات الالفاظ ونقل الاحاد والا لتعذر العمل في اكثر الظواهر اذ المفيد فيها انما هو تحصيل
الظن لا يقال من العلماء من عرف هذا العلم بانه علم بالقواعد التي يتوصل بها الى استنباط الاحكام
وتسليم كون الامر يفيد الوجوب ظنا ينافي الحكم بانه للوجوب لانا نقول القاعدة هي كون الامر يفيد
الوجوب ظاهرا وهذه القاعدة معلومة بالدليل لا ريب فيها حتى لو لم يحصل للناظر علم بها وجزم
لم يمكنه الاستدلال بان الامر ظاهر الوجوب اذ لا معنى لاستدلاله على وجوب شيء بورود امر
يظن ان ظاهره الوجوب ومنه قوله تعالى ما منعك الا تسجد اذ امرتك والمراد من الامر قوله
اسجدوا ووجه الاستدلال انه ورد في معرض الذم بالمخالفة لا في معرض الاستفهام اتفاقا وهو
دليل الوجوب ومنه قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم على مخالفة الامر اذ لو لم يكن للوجوب
لما حسن هذا الكلام ومنه قوله تعالى افعصيت امري اي تركت مقتضاه فثبت ان تارك الامر عاص
وكل عاص متوعد لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم وذلك دليل الوجوب ومنه قوله تعالى
فليحذر الذين يخالفون عن امره هدد على مخالفة امره والتهديد دليل الوجوب احتج اهل المذهب
الثاني وهم القائلون بان صيغة الامر حقيقة في الندب بوجوه منها انه لا فرق بين قول
العبد اسقني واريد ان تسقيني وذلك لان اهل اللغة يفهمون من احدهما ما يفهمونه من الاخر
ويستعملون كلا منهما مكان صاحبه ولا شك ان قولك اريد منك لا يفهم منه الا الارادة دون كراهة
الضد ودون الايجاب فيجب مثله في صيغة افعل قلنا ان اردتم بعدم الفرق بينهما اتحاد معناهما
بحيث يصيران لفظين مترادفين فهو غير مسلم فان الخبر يفارق الانشاء في المعنى قطعا بيان ذلك ان
قولك اسقني يفيد طلب الفعل لا محالة ويفيد الارادة من حيث كان المتكلم بهذا الكلام باعثا على
الفعل ولا يجوز ان يبعث الا على ما له فيه غرض ولو عزلنا هذا عن اعتبار لم نعلم انه مريد للفعل
وليس كذلك قولك اريد ان تسقيني لان ذلك صريح في الاخبار عن كونه مريدا وليس بصريح في استدعاء
الفعل فضلا عن ان يكون مستدعيا له لا محالة وان اردتم انه وضع لشيء اخر والارادة تفهم
بتعاله فهو مطلوبنا لا قولكم بان قولنا افعل موضوع لشيء سوى الارادة فما بين لكم ان ذلك المعنى
هو الندب حتى يتم لكم الدليل ومنها ما رواه البخاري ومسلم عن ابي هريرة قال سمعت رسول الله صلى الله
عليه وآله وسلم يقول ما نهيتكم عنه فاجتنبوه وما امرتكم به فاتوا منه ما استطعتم فانما اهلك الذين من
قبلكم كثرة مسائلهم واختلافهم على انبيائهم وجه الاحتجاج انه رده الى مشيئتنا وهو معنى الندب

والجواب لا نسلم انه رده الى مشيئتنا بل الى استطاعتنا وهو معنى الوجوب ومنها وهو لابي هاشم ان اهل
اللغة قالوا ان قول القائل لغيره افعل يكون امرا اذا كان فوق المامور به في الرتبة وسؤالا اذا كان دونه في
الرتبة فلم يفرقوا بينهما الا بالرتبة ومعلوم ان السؤال لا يقتضي ايجاب الفعل على المسؤول والا كراهة ضده
مما يسأله فعله وانما يقتضي الارادة فقط فوجب في الامر مثل ذلك اذ لو اقتضى الوجوب او كراهة ضد المامور
لانفصل عن السؤال بشيء زائد على الرتبة والجواب ان هذا الدليل مبني على من ذهب من اعتبار العلو وقد علمت
فساده ولو سلم فالاتفاق على ان الصيغة في السؤال مجاز ولا قائل بوجوب اتحاد المعنى الحقيقي والمجازي
ولو سلم فالسؤال يدل على الايجاب وان كان لا يلزم منه الوجوب فان السائل قد يقول للمسؤول
لا بد لك ان تفعل ولا تخيب رجائي وهذه الالفاظ صريحة في الايجاب وان كان لا يلزم منه الوجوب
لا يقال فيه افترقا من وجه اخر وذلك من حيث ان ايجاب الامر دال على الوجوب بخلاف ايجاب السؤال
لانه يقال قد يترتب الوجوب على ايجاب السؤال كسؤال العطشان وقد لا يترتب على ايجاب الامر
كامر السيد عبده بما لا يقدر عليه فاستويا في الايجاب والوجوب ومنها ان الامر يفيد ان الامر
يريد الفعل وما زاد على الارادة لا دليل عليه فوجب الوقوف عند ذلك والجواب ان ارادوا ان
الصيغة موضوعة للارادة فغير مسلم وقد عرفت فساده وان ارادوا انها موضوعة لغير الارادة
والارادة مفهومة منها على سبيل التبع فلا نسلم ان لا دليل على الزائد عليها كيف وقد دللنا عليه
وبينا انه الموضوع له احتج اهل الاباحة والاذن اي القائلون بان الصيغة موضوعة
للاباحة والقائلون بانها للقدر المشترك اما بين الوجوب والندب وهو الطلب واما بينها وبين الاباحة
وهو الاذن ثبت الجواز اي في المامور به بالضرورة من اللغة والزيادة المخصصة للوجوب
او الندب حاصلة بلا دليل فوجب الوقوف عنده وهو معنى الاباحة او نقول في حجة القائل بانها
للطلب المشترك بين الوجوب والندب ثبت الرجحان بالضرورة من اللغة والتخصيص بواحد
من الوجوب والندب زيادة من غير دليل فلا يصار اليه فوجب جعلها للقدر المشترك بينهما دفعا
للاشتراك والمجاز او نقول في حجة القائل بانها للاذن المشترك بين الوجوب والندب والاباحة
ثبت الاذن بالضرورة من اللغة والزيادة المفيدة لتخصيص احدها زيادة بلا دليل
فوجب جعلها للقدر المشترك بينها دفعا للاشتراك والمجاز قلنا ان لنا في الجواب عليهم جميعا
بتعيين الاول لا نسلم ان جعلها للوجوب زيادة قيد بلا دليل بل ثبت بادلتنا والثاني انما
ذكروه اثبات للغة بلوازم الماهيات وذلك انهم جعلوا الجواز لازما للوجوب والندب والاذن
لازما للثلاثة فجعلوا باعتبار هذه اللوازم صيغة الامر ملزوما لها مع احتمال ان يكون لواحد من الملزومات
بخصوصه او مشتركا او للمشترك وذلك باطل لان طريق معرفة الوضع انما هو النقل بطريق التنصيص
او تتبع موارد الاستعمال لا يقال الجواز هو عين الاباحة فلا يكون من اثبات اللغة بلوازم الماهيات
لانا نقول معنى الاباحة جواز الفعل والترك والجواز اعم من ان يكون مع جواز الترك ومع المنع
احتج اهل الاشتراك وهم القائلون بانها حقيقة في الثلاثة والتهديد والقائلون بانها حقيقة
في الاربعة والارشاد بانه ثبت الاطلاق من اهل اللغة لصيغة الامر في الوجوب والندب او في

الدلالة او في الاربعة او في الخمسة و الاصل في الاطلاق الحقيقة فيكون حقيقة فيها وهو الاشتراك
قلنا الاطلاق الواقع من اهل اللغة مجاز لا حقيقة وذلك لان المجاز اولى من الاشتراك ولا يجوز
ان يكون حقيقة في جميع المعاني التي تقدم تعدادها لوقوع الاطلاق ولا قائل به احتج اهل الوقف
بانه لو ثبت لشيء لثبت بدليل واللازم منتف لانه اما ان يثبت بدليل عقلي ولا مدخل له
لا مدخل له في اللغة كما عرفت او بدليل نقلي اما احادي ولا يفيد لان المسئلة علمية والاحاد
لا تفيد العلم او متواتر ولم يوجد اذ لو وجد لم يختلف فيه لان العادة تقضي بامتناع ان لا يطلع عليه من
يجتهد في الطلب قلنا في الجواب لا نسلم انحصار الطريق الى ذلك بدليل مركب من العقل والنقل مثل ان
تارك المامور به عاص والعاصي مستحق للعقاب فيستقل العقل من هاتين المقدمتين النقليتين
ان الامر للوجوب سلمنا فلنقطع بانه ثبت بالاستقراء المتقدم ذكره وهو ما ذكر في الكتاب والسنة واجماع
العلماء من كون الاوامر المطلقة للوجوب سلمناه فلم لا يثبت بالاحاد كغيره من الموضوعات اللغوية
و لا نسلم ان المسئلة قطعية بل الظن كاف فيها سلمناه فالاحاد كافية في الظهور وهو قطعي
سوى كحقيقة **مسئلة** اختلف في الامر الواقع بعد الحظر الشرعي كقوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر
الحرم فاقتلوا المشركين على اربعة اقوال القول الاول قوله وهو بعد الحظر للوجوب وهو مذهب
ائمتنا عليهم السلام والمعتزلة وبعض الاشاعرة كالشيخ ابي اسحق الشيرازي والسمعاني وابن الخطيب
الرازي واتباعه وبعض الفقهاء لما تقدم من الدليل الدال على ان الامر بعينه و سبقه اي الحظر
على الامر لا يصلح معارضا لما تقدم من الدليل حتى يرفعه لان الوجوب والاباحة سيان في التحريم
ومع ذلك لا يمتنع الانتقال من التحريم الى الاباحة فكذلك الى الوجوب القول الثاني انه يكون بعد الحظر
وهو قول جمهور الفقهاء ورجحه ابن الحاجب وحجتهم ما افاده بقوله فقيل ورد للاباحة بعد الحظر
فيكون تقدم الحظر قرينة تدل عليها وذلك مثل قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا فاذا قضيت الصلوة
فانتشروا في الارض فاذا تطهرن فأتوهن ومثل ما روي عن بريدة الاسلمي رضي الله عنه قال قال
رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها ونهيتكم عن لحوم الاضاحي فوق ثلاث
فامسكوا ما بدا لكم ونهيتكم عن النبيذ في الاسقية فاشربوا في الاسقية ولا تشربوا مسكرا رواه مسلم
قلنا وقد ورد بعد الحظر للوجوب مثل قوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين فان
القتال فرض كفاية بعد ان كان حراما وقوله تعالى ثم ليقضوا تفثهم بعد قوله ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ
الهدي محله وقوله تعالى ثم افيضوا من حيث افاض الناس بعد ايجاب الوقوف وحظر الافاضة
وقوله صلى الله عليه وآله وسلم لفاطمة بنت ابي حبيش اذا كان دم الحيضة فانه دم اسود يعرف فاذا كان ذلك
فامسكي عن الصلوة فاذا كان الاخر فتوضئي وصلي فانما هو عرق رواه ابو داود والنسائي والحاكم واسند
الى غير ذلك فثبت انه بعد الحظر لما كان عليه وان تقدم الحظر لا يصلح قرينة للاباحة القول الثالث
قوله وقيل بالوقف بمعنى لا ندري اهو للوجوب ام للاباحة وهو اختيار الجويني وذلك للتعارض
بين ادلة المذهبين عنده القول الرابع قوله وقيل بالتفصيل وهو مذهب الغزالي وتحريره
ان كان الحظر السابق لصيغة الامر عارضا لعلة علق الامر بزوالها الوارد بعده مثل قوله تعالى

واذا حللتم فاصطادوا فاذا قضيت الصلوة فاذا تطهرن فاسقاط للحظر وذلك لان عرف الاستعمال
يدل على ان ما هذا شانه ليس الا لرفع الذم فيرجع الحكم الى ما كان عليه في الاصل واحتمال ان يكون رفع
هذا الحظر بندب او ايجاب احتمال مرجوح لان الاغلب ما ذكرناه والا يكن الحظر عارضا لعلة ولا علقت
صيغة افعل بزوالها فكما كان يعني فيبقى موجب الصيغة كما كان لو لم يرد بعد الحظر وهو التردد
بين الوجوب والندب كما تقدم من حكاية مذهبه قال ونزيد ههنا احتمال الاباحة ويكون هذه قرينة ترجح
هذا الاحتمال وان لم تعينه اذ لا يمكن دعوى عرف استعمال في هذه الصيغة حتى يغلب العرف الوضع
هذا تقرير مذهبه واحتجاجه وهو احتجاج حسن لا يخفى ما فيه من التاييد للقول الاول والاعطاء للحجة
القول الثاني **مسئلة** اختلف في الامر المطلق عما يفيد له من مرة او تكرارا وعلة او غير ذلك
هل يفيد تكرارا او لا فقيل هو موضوع للمرة ولا يستفاد منه التكرار الا بقرينة وهذا راي السيد
ابي طالب وابي علي الجبائي وابي هاشم وابي عبد الله البصري وكثير من الشافعية وقدماء الحنفية وقيل بل هو
موضوع للتكرار ولا يحمل على المرة الا بقرينة وهذا راي ابي اسحق الاسفرايني وجماعة من الفقهاء والمتكلمين
ومرادهم انه يتكرر مدة العمر فيما يمكن وبعضا دليجه اوقات ضروريات الانسان واعتياداته وقيل
انما مرادهم من التكرار العموم وقد اشار الى هذا المعنى الغزالي في المستصفى حيث عد شبه المخالفين
وقيل لا يدل على ايهما بل انما يدل بالوضع على طلب دخول المامور به في الوجود من غير تعرض لقصر
على مرة او تكرار الا انه لا يمكن ادخال المامور به في الوجود باقل من مرة فصارت المرة من ضرورة
الاتيان بالمامور به لا ان الامر يدل عليها بذاته بل بطريق الالتزام وهذا راي المتاخرين من ائمتنا
عليهم السلام كالامام يحيى بن حمزة والامام المهدي احمد بن يحيى وابن ابي الخير والدواري ومن المعتزلة كابي الحسين
البصري وابي الحسن الكرخي والحاكم ومن الاشاعرة الرازي واتباعه والآمدي وابن الحاجب وهو
الارجح وعليه يحمل كلام القائلين بالمرة ويؤيده ما ذكره السيد ابو طالب عليه السلام في اثناء احتجاجه حيث قال
وايضا فان الامر بظاهره يقتضي ايقاع الفعل فقط ولا يقتضي امرا زائدا وكلام ابي الحسين البصري
لانه حكى في المسئلة الاولين فقال ذهب بعضهم الى ان ظاهره يفيد التكرار وقال الاكثرون انه
لا يفيده وانما يفيد ايقاع الفعل فقط وبالمرة الواحدة يحصل ذلك وكلام صاحب الجوهرة حيث قال
والصحيح عندنا انه لا يقتضي التكرار خلافا لبعضهم ولم يزد على هذين القولين وقيل بالوقف اما بمعنى انه لا
نعلم بان وضع الصيغة للمرة او للتكرار فيتوقف في فهم المراد على القرينة وهذا اختيار الجويني
ونقل ابن الحاجب عنه انه يختار الثالث غير صحيح واما بمعنى انه يتوقف في مراد المتكلم بناء على ان الصيغة
مشتركة بين المرة والتكرار سواء قلنا ان المشترك مجمل او لا كما هاهنا الاول انه اذا قيل للمامور
ادخل الدار فدخلها مرة امتثل في العرف قطعا ولو كان للتكرار لما عد في العرف
ممتثلا قيل في الجواب على ما ذكره الاولون انه انما يصير ممتثلا لان المامور به طلب الفعل
مطلقا وهو حاصل في ضمنها ولا نسلم انه ظاهر فيها بخصوصها وحجة الثاني بانه يجوز
تكرير الطلب ولو لم يكن الامر مفيدا له لما كرر وايضا النهي يفيد التكرار كان الامر كذلك
الامر بجامع انه يكون للتكرار كما لا يشتركان في وصف وهو الطلب وايضا لو لم يتكرر الامر لما دل على

التكرار بل دل على المرة لم ينسخ اصلا لان النسخ ان كان بعد الفعل فلا تكليف وان كان قبله كان بدا
وهو على الله محال لكنه تحير نسخه فدل على انه للتكرار واجيب عنه بمنع التكرار الاقرع بن حابس
او سراقه بن جعشم حين بلغه رسول الله صلى الله عليه واله وسلم وجوب الحج فقال العامنا ام للابد ولولم يكن موضوعا
للتكرار لم يفهمه فلم يسأل والتخيير في قوله الاقرع او سراقه لاختلاف الروايات في كتب الاصول وغيرها فرواه
ابو طالب في المجزي عن الاقرع ومثله في المستصفى للغزالي والمحصول للرازي ورواه ابو الحسين في المعتمد عن
سراقه وقصه حج النبي صلى الله عليه واله وسلم المروي عن جابر بن عبد الله قال قال رسول الله صلى الله عليه واله وسلم
لو اني استقبلت من امري ما استدبرت لم اسق الهدي وجعلتها عمرة فمن كان منكم ليس معه هدي فليحل
وليجعلها عمرة فقام سراقه بن جعشم فقال يا رسول الله العامنا هذا ام للابد فشبك رسول الله صلى الله عليه واله وسلم
اصابعه واحدة في الاخرى وقال دخلت العمرة في الحج هكذا مرتين لا بل للابد بل للابد ابدا رواه مسلم
وابو داود وروى ابو داود عن ابن عباس ان الاقرع بن حابس سأل النبي صلى الله عليه واله وسلم فقال يا رسول الله
الحج في كل سنة او مرة واحدة قال بل مرة واحدة فمن زاد فتطوع ورواه الحاكم ايضا وصحح اسناده
قيل في الجواب على هذا الوجه لو فهم السائل التكرار من الامر بالحج لما سأل اذ لا يكون السؤال مع العلم
بالمسؤول عنه عبثا فدل السؤال على ان الامر لا يفيد التكرار ورد هذا الجواب بان السائل علم الحرج
في الدين من قوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج وقوله صلى الله عليه واله وسلم بعثت بالحنيفية السمحة وفي
حمله على معناه وهو التكرار اعظم الحرج فسأل لذلك لا لانفهام معناه واجيب على الوجه الاول بمنع
الملازمه واسند بان التكرار فهم من غيره كالسنة والاجماع وربط الحكم بالسبب اعني الوقت
فيتكرر بتكرره وعن الوجه الثاني بانه قياس في اللغة وقد بينا بطلانه وبالفرق بان الانتهاء عن
الشيء ابدا ممكن لان فيه تقاعدا عن العدم فلا يمتنع ولا يمنع من فعل غيره من المامورات اذ التروك
تجتمع وتجامع كل فعل لا الامتثال لامتناع الاستمرار على فعل المامور به وتمنعه عن سائر المامورات
والمصالح وبان النهي يقتضي انتفاء الحقيقة وهو لا يحصل الا بانتفائها في جميع الاوقات والامر
يقتضي اثباتها وهو يحصل بمرة وعن الوجه الثالث بمنع الملازمه فان الواجب الموسع يجوز
نسخه قبل الفعل وبعد التمكن اتفاقا سلمناه فالجواب بانه اي النسخ انما يجوز ورود لقرينة
التكرار وحمل الامر على التكرار بقرينة جائز وعن الوجه الرابع بان صوالحه ليس لما ذكروا من فهم
التكرار من اللفظ بل لحوز انه كسائر العبادات المكررة من الصلوة والصيام والزكوة لانه عبادة
مثلها وحجة الثالث من وجهين احدهما ان المطلوب حقيقة الفعل لان مدلول صيغة الامر طلب حقيقة
الفعل والمرة والتكرار بالنسبة الى الحقيقة امر خارجي فيجب ان يحصل الامتثال بالحقيقة مع ايهما
حصلت ولا يتقيد باحدهما دون الاخر وثانيهما قوله وايضا فهما اي المرة والتكرار من صفات الفعل اي
المصدر قطعا كالقليل والكثير لانك تقول اضرب ضربا قليلا وكثيرا او مكررا او غير مكرر ولا تقيد
بصفات المتنوعة المتقابله والموصوف لا يدل على الصفة المعينة من المتقابلات باحدى الدلالات
والجواب الاول من هذين الوجهين مصادرة على المطلوب لان مبناه على القطع بان مدلول
الصيغة طلب حقيقة الفعل من غير تقييد بشيء من صفاتها وهذا عين النزاع بلا اشكال وان الوجه الثاني

ولو استقبلت من امري ما استدبرت
ما سقت الهدي

يفيد المطلق لانه انما يفيد دلالة المصدر المشتق منه صيغة الامر على نفس الحقيقة لا على احدهما
ولا يفيد عمومه الدلالة عليهما بالصيغة وجاز ان تفيد الصيغة ما لا يفيده مصدرها قيل لو كان الامر
اي صيغته موضوعة لاحدهما بخصوصه لم يقيد بكل منها فلم يجز ان يقال اضرب مرة او مرات
لاستلزامه التناقض او التكرار ورد بان المراد الدلالة بحسب الظهور لا التنصيصية فيكون
في احدهما ظاهرا وفي الاخر مجازا وحينئذ لا امتناع في التقييد بكل من المقيدين فيقول قيد بما هو له تاكيد
للدلالة وقيد بالاخر لصرف عن الظاهر ولقائل ان يقول المدعى هو ان الصيغة المجردة عن القرائن
موضوعة للحقيقة المطلقة عن قيد المرة والتكرار فمدلول الصيغة المجردة لو لم يكن الحقيقة المطلقة المشتركة
بين الافراد فقط لوجب ان يكون مدلولها اما الحقيقة المقيدة بالمرة او المقيدة بالتكرار او المشترك
بينهما اشتراكا لفظيا واللازم باقسامه باطل اما الاول فلانه لو كان احدهما عين مدلولها او داخلا
فيه او خارجا لازما له لزم امتناع خروج المامور بالصيغة المجردة عن القرائن عن عهدة الامر بالمرة
الواحدة او بالتكرار لان من يقول انها للحقيقة المقيدة بالمرة فقط او مستلزمة لها يلزمه ان لا يبرأ
ممتثلا بالتكرار لان الحقيقة المقيدة بالتكرار منافية للحقيقة المقيدة بالمرة الواحدة فقط ومعلوم
ان الامتثال باحد المتنافيين لا يكون امتثالا بالمنافي الاخر وكذا فيمن يقول انها للحقيقة المقيدة
بالتكرار فقط لكنها تحصل البراءة والامتثال بكل واحد من المرة والتكرار بالاتفاق فعلم انها خارجة
عن مدلول الصيغة المجردة غير لازمين له فلم تكن الصيغة المجردة موضوعة للحقيقة مقيدة باحدهما
واما الثالث فلانها لو كانت مشتركة بينهما فاما ان يكونا مرادين معا فيلزم القول بعموم المشترك
في معانيه المتضادة او يكون المراد احدهما بعينه دائما فيلزم امتناع حصول البراءة بالاخر او يكون
المراد احدهما تارة والاخر اخرى فلم يتعين المراد فيلزم توقف الامتثال على ظهور القرينة المعينة
للمراد والكل باطل بالاجماع وايضا يلزم في الاخير خلاف المفروض اذ الفرض ان الصيغة مجردة عن
القرائن وحجة الرابع ما تقدم من انه لو ثبت لثبت بدليل والعقل لا مدخل له في اللغة والاحاد
لا تفيد والتواتر يمنع الخلاف والجواب كالجواب

مسئلة والامر

المعلق على علة يتكرر بتكررها اتفاقا
بين القائلين بان الامر لا يدل والقائلين بانه يدل عليه بجواز ان يكون جموعا وذلك للاجماع على
وجوب اتباع العلة واثبات الحكم بثبوتها فاذا تكررت تكرر فالتكرار مستفاد من تكررها لا من الامر
عندنا او منها عند المخالف واما الامر المعلق على شرط او صفة والمراد بالشرط ما يلزم من
عدمه عدم المشروط سواء كان بحرف الشرط او لا نحو اذا دخل الشهر فاعتق عبدا من عبيدي
واشترطها سهما فهو كالمطلق في انه لا يقتضي التكرار وان تكرر ما علق به في الاصح من القولين
وهو مذهب ائمتنا عليهم السلام وجمهور القائلين بان مطلقه لا يقتضي التكرار وبعض اصحاب الشافعي
واختاره الاسفرايني في اعتنائه التكرار احتج ائمتنا والجمهور بقوله اذ لو قيد متصلا للاسد
لا يريد قبل ان يدخل السوق واشترى لحما وان يكون منه دخول السوق من دون تكرارها
وذلك معلوم قطعا ولو وجب تكرار الفعل بتكرار ما علق به لما كان كذلك واحتجوا ايضا
بقوله لانه اذا قيل لمن وكل بايقاع الطلاق طلقها ان دخلت الدار كان له ان يطلقها بدخولها

على التكرار

الوكيل اذا دخلت الدار فهي واحدة وان تكرر منها دخول الدار لم يتكرر منه الايقاع بالاتفاق
فعلم ان تكرر الشرط لا يعلم منه تكرر الحكم لغة ولا شرعا قيل في الاحتجاج للقائلين بالتكرار بانه تكرر
فيه في اوامر الشرع نحو اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا الزانية والزاني فاجلدوا والسارق والسارقة
فاقطعوا وان كنتم جنبا فاطهروا والاستقراء يدل على انه فهم التكرار من نفس التعليق قلنا التكرار
لتكرر العلة في مثل الزنا والسرقة والجنابة وليس من محل النزاع واستفيد التكرار بخاص خارج في
غير العلة ولذلك لم يتكرر الحج وان علق بالاستطاعة **مسئلة** قيل وهو اي الامر المطلق
للفور فلا يعد ممتثلا من اخر الفعل عن اول اوقات الامكان وهذا قول القائلين بانه للتكرار والمؤيد
الهادي والناصر والمؤيد بالله والقاضي جعفر والحنفية والحنابلة وجمهور المالكية والظاهرية وبعض
الشافعية كالصيرفي والدقاق والقاضي ابي الطيب والقاضي حسين وغيرهم وقيل للتراخي والمهادي
[illegible] وهذا القول مروي عن القسم بن ابرهيم عليه السلام واختيار ابي طالب والمنصور بالله وابي هاشم
وابي الحسين البصري والشيخ الحسن ورواية عن الشافعي وقيل لا يفيد الفور اي لا فورا بخصوصه
ولا تراخيا بخصوصه بل يفيد مطلق الفعل واياما حصل كان مجزيا وهذا القول مختار الامام يحيى والامام
المهدي احمد بن يحيى والقرشي ورواية عن الشافعي واليه ذهب الغزالي والرازي والآمدي وابن الحاجب
والبيضاوي والظاهر ان القول بانه للتراخي يرجع الى هذا القول وانهما قول واحد ويدل على ذلك ما
ذكره السيد ابو طالب في المجزي مستدلا على ما اختاره حيث قال والذي يدل على ما ذهبنا اليه ان الامر
اذا ورد مجردا عن ذكر الوقت فالمستفاد منه وجوب ايقاع الفعل المامور به من دون تخصيص له
بوقت معلوم اذ لا ذكر للوقت فالاوقات فيه سوا وقول ابي الحسين في المعتمد حيث قال ان قول
القائل لغيره افعل ليس فيه ذكر وقت متقدم ولا متاخر وانما يفيد ايقاع الفعل فقط وما صرح به
الشارح العلامة وبعض المتاخرين من ان هذا القول مذهب ابي علي وابنه وابي الحسين ولانه لو كان
يقتضي التراخي للزم ان لا يكون المبادر ممتثلا لانه خالف مقتضى الامر وهو خلاف الاجماع فالاولى جعل
مذهب التراخي على هذا المذهب في قوله صرح كثير من العلماء بان المراد بالتراخي في قول الائمة ما ذكرناه
وقيل هو اما للفور او العزم نعني يجب على المامور في اول الاوقات اما الفعل او بدله وهو
العزم عليه فيما بعد وهذا رواه ابن الحاجب وغيره عن القاضي ابي بكر الباقلاني وهو بناء على
مذهبه في الموسع والذي نقله عنه الجويني في البرهان انه لا يفيد فورا ولا تراخيا والظاهر ان
هذا النقل يرجع الى ما نقله عنه الجويني الا انه يشترط في جواز التاخير العزم وهذا كما اختاره [illegible]
وقيل بالوقف في مدلوله لغة اهو للفور ام لا ولكن المبادر ممتثل سواء كان للفور او
للقدر المشترك وهذا القول رواه ابن الحاجب عن الجويني وظاهر كلامه انه لا يتوقف فيه لغة
بل هو عنده بحسب اللغة لمطلق الفعل وانما يتوقف في اثم المؤخر لانه قال في البرهان واما الواقفية
فقد تحزبوا حزبين فذهب غلاتهم في المصير الى الوقف الى ان الفور والتاخير اذا لم يتبين احدهما
ولم يتعين بقرينة فاذا اوقع المخاطب ما خوطب به عقيب فهم الصيغة لم يقطع بكونه ممتثلا لجواز ان
يكون غرض الامر به ان يوخره وهذا سرف عظيم في حكم الوقف وذهب المقتصدون منهم الى ان من

اول الوقت كان ممتثلا قطعا فان اخر واوقع الفعل المقتضى في اخر الزمان لم يقطع بخروجه عن
عهدة الخطاب وهذا هو المختار ثم قال بعد ان ذكر متمسك كل قوم وما عليه من التفويض واذا
نحينا المباحثة عن هذه الماخذ فالذي اقطع به ان المطالب مهما اتى بالفعل فانه بحكم الصيغة
المطلقة موقع للمطلوب وانما التوقف في اثم اخر وهو انه اذا بادر لم يعص وان اخر فهو مع التاخير ممتثل
لاصل المطلوب وهل يتعرض للاثم بالتاخير فيه التوقف فاما وضع التوقف في ان المؤخر هل يكون كمن
وقع ما طلب منه وراء الوقت الذي يناسب به الامر حتى لا يكون ممتثلا اصلا فهذا بعيد لان الصيغة
مسترسلة ولا اختصاص لها بزمان انتهى كلامه وقيل بالوقف فيه لغة كما قاله الاولون و في الامتثال به
المبادر او لم يبادر لاحتمال وجوب التراخي او الفور وهذا مذهب غلاة الواقفية كما بيناه وقد
قيل ان الوقف في امتثال المبادر خرق للاجماع وقد فسر الوقف بانه مشترك لفظي بين الفور
والتراخي فيتوقف فيه لتجرده عن القرينة كما هو المفروض وقد يعلل هذا القول على المعنى الموسوم
استدل الاول بوجوه منها لو جاز التاخير للمامور به عن اول اوقات الامكان لادى الى اقسام
باطلة ومستلزم الباطل باطل بيان ذلك انه لا يخلو اما ان يجوز التاخير الى غاية معينة
نحو ان يقال للمكلف الى الوقت العاشر او اليوم الفلاني ولا يخرج عنه فهو غير المتنازع لان الكلام
في المطلق والمقيد بوقت غير المطلق او الى غاية محدودة بظن نحو ان يقال اذا غلب على ظنه
انه لم يشرع في اداء المامور به فاته وهذا ايضا باطل لكثير من المكلفين لغلبة الامل وهجوم الموت
فان حب الحياة يقوي الامل ويضعف الخوف لهجوم الموت وذلك يقتضي ان لا يتحتم عليهم وظاهر
الامر يقتضي تحتمه واما ان يجوز الى غاية من غير [illegible] لا يقتضي وجوبه
بارتفاع التحتم او يجوز تاخيره الى غاية مع وجوب بدل وهو اي البدل اما العزم وهو
ضعيف في مسئلة الواجب الموسع فلا يكون بدلا لما عرفت من انه لا يجوز التخيير
بين واجب وغير واجب او الوصية وهي لا تعم جميع العبادات لانها لا تثبت كلها بالوصية
ولزم الوصية بها لانه اذا جاز ان يكون امر الله تعالى لنا بفعل لا يمنع من العزم على الاخلال
به اذا اوصينا به غيرنا جاز ان يكون امرنا للوصي غير مانع من الايصا بما اوصينا وهكذا
لو اوصى الثاني والثالث الى غير نهاية وهو ظاهر البطلان ومنها قوله وقوله تعالى
سارعوا الى مغفرة من ربكم والمامور بالمسارعة اليه سببها اتفاقا وهو فعل المامور به
فيجب المسارعة اليه لان الامر يقتضي الوجوب والمسارعة انما تتحقق بالفور ومنها قوله
ذم ابليس على ترك البدار الى ما امر به من السجود لادم في قوله تعالى ما منعك الا تسجد اذ
امرتك فلولا انه للفور لم يتوجه الذم والتوبيخ عليه لان له ان يجيب بانك ما امرتني بالبدار
وسوف اسجد واجيب عن الوجه الاول بالنقض بما اذا صرح به يعني بجواز التاخير
فان جميع ما ذكرتم من الاقسام متحقق فيه مع جواز التاخير فما هو جوابكم فهو جوابنا وهذا
النقض اجمالي واما التفصيلي فبان يقال لا نسلم الملازمة لانا نختار ان يكون جواز التاخير
الى غاية محدودة بالظن وهي ان يغلب على ظنه عند بعض الامارات التي [illegible] من الفعل [illegible]

الوكيل اذا دخلت الدار مرة واحدة وان تكرر منها دخول الدار لم يتكرر منه الايقاع بالاتفاق
فعلم ان تكرر الشرط لا يعلم منه تكرر الحكم لغة ولا شرعا قيل في الاحتجاج للقائلين بالتكرار ...

بأول الوقت كان ممتثلا قطعا فان اخر واوقع الفعل المقتضى في اخر الزمان لم يقطع بخروجه عن
عهدة الخطاب وهذا هو المختار ثم قال بعد ان ذكر متمسك كل قوم وما عليه من الاعتراض واذا
... والذى اقطع به ان الطالب مرتد اتى بالفعل فانه يحكم الصيغة

علم

اعلم ان من اقسام دلالة الاقتضا ان يتوقف الصحة العقلية او الشرعية على المقدرة
فالاول نحو فاسئل القرية اي اهلها والثاني نحو اعتق عبدك عني على الف اي ملكني
واعتقه عني والظاهر ان ما نحن فيه يصلح ان يكون من الاول ومن الثاني اذ لا يصح
الامر بالمنازعة الى مجرد المغفرة وسيأتي في باب العموم لان المقتضى لا عموم له
في المقتضيات لان الحاجة تندفع بتقدير البعض وفيما نحن فيه سد في عدم
الصحة العقلية والشرعية بتقدير بعض الاسباب كما ذكره المولى عليه

Copyright © King Saud University
King Saud University 1957

انه اذا لم يفعله لم يتمكن من فعله في المستقبل كما يقوله الشافعي في مسئلة الحج فحين ينتهي المكلف الى تلك
الغاية يضيق عليه وجوب الفعل فيها و لا يرد عليه من مات فجاة لان الخصم يمنع ذمه وعقابه على التاخير
كما قال الفاضل القرشي في عقده ومن مات فجاة فلا لوم عليه و عن الوجه الثاني بانه محمول على الافضلية
في المسارعة لا على الوجوب فيها اذ لو وجب الفور لم تكن مسارعة لان الاتيان بالفعل في الوقت الذي
لا يجوز تاخيره عنه لا يوصف بالمسارعة قطعا ولو سلم فانما يتم لو كانت الاية الكريمة تفيد تعميم المسارعة
الى جميع اسباب المغفرة وهي غير مفيدة لذلك لانها انما تفيد المسارعة الى السبب بدلالة الاقتضاء لا
بالمنطوق و الاقتضاء لا عموم له كما هي ان شاء الله فلا دلالة لها على المسارعة الى كل سبب للمغفرة فيمكن
تخصيص ذلك بما اتفق على وجوب تعجيله من الافعال المامور بها واعلم ان هذا الوجه والذي قبله
بعد تسليم ما فيهما انما يدلان على ان الامر يقتضي الفور شرعا لا لغة و عن الوجه الثالث بان ما ذكر ليس
عليه ليس من محل النزاع لان النزاع في المطلق وامره بالسجود ليس مطلقا بل هو مقيد بوقت معين
لقرينة قوله تعا فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين احتج الثاني وهو القائل
بافادة المطلق للتراخي بان المستفاد من الامر الوارد مجردا عن ذكر الوقت وجوب ايقاع المامور به
دون تخصيص له بوقت معلوم اذ لا ذكر للوقت فثبت ان الاوقات فيه على سوا ووجوبه لا يقتضي
تخصيصه باول اوقات الامكان لان الوجوب ينقسم الى مضيق وموسع واذا كان كذلك فلا قول يستفاد
منه فلا ولا يستفاد منه تراخ وهو ظاهر واعلم ان هذه حجة التقييد الى طالب وردنا ها لتسيهمه
رد القول الثاني الى الثالث استدل الثالث وهو القائل بانه للقدر المشترك بمثل ما سبق في التكرار
من ان المطلوب حقيقة الفعل والفور والتراخي خارج وان الفور والتراخي من صفات الفعل فلا دلالة
عليهما والجواب كالجواب وايضا الزمان والمكان من ضرورة الفعل المطلوب بالامر قطعا على السوا
فكما لا يدل بالضرورة والاتفاق على المكان وهو من ضرورته فكذا الزمان لاستوائهما استدل الرابع
والخامس وهم الواقفون بنحو ما تقدم من انه لو ثبت لثبت بدليل عقلي الى اخره وامامن يقول الوقف
بالاشتراك فيحتج بانه قد اطلق عليهما والاصل الحقيقة والتوقف عنده في معرفة المراد لا في المعنى الموضوع

مسئلة وهل الامر بالشي المعين نهي عن ضده او يدل عليه اولا فيه خلاف وليس الخلاف في
هذين المفهومين لاختلافهما باختلاف الاضافة فان الامر مضاف الى الشي والنهي مضاف الى الضد
ولا في اللفظ لان صيغة الامر افعل وصيغة النهي لا تفعل وانما الخلاف في ان الشي المعين اذا امر
به فهل ذلك الامر نهي عن الشي المعين المضاد له اولا فاذا قال تحرك فهل هو في المعنى بمثابة لا تسكن
قيل هو بمثابته وانه نهي عن الضد واتصافه بكونه امرا ونهيا باعتبارين كاتصاف الذات الواحدة
بالقرب والبعد بالنسبة الى شيئين وهو قول الشيخ ابي الحسن الاشعري والقدم من قولي القاضي ابي بكر
الباقلاني وسوا كان ايجابا او ندبا وهذا ابنا على اثبات الكلام النفسي ولهذا انقله صاحب التقريب
عن جميع من ينفي حدوث القران يعني ان طلب الفعل ايجابا او ندبا عين طلب الكف عن الضد تحريما او
كراهة وسوا كان الضد واحدا كضد السكون او اكثر كضد القيام فالاول واضح واما الثاني فالمنسوب
الى العامة من الشافعية والحنفية والمحدثين ان النهي يتعلق بالكل وقيل بواحد غير معين واستبعد

ابن ابي شريف وقال الذي يظهر بل هو الظاهر وقيل ليس عين النهي عن الضد ولكنه يستلزمه اي
يدل عليه بالالتزام وهذا قول بعض ائمتنا عليهم السلام كالمؤيد بالله عليه السلام لانه قال في حدث اسكنوا في
الصلوة انه اوجب السكون في الصلوة ورفع الايدي ترك له فوجب ان يكون منهيا عنه واختاره الفحول
وبه قال القاضي ابو بكر الباقلاني في اخرا والقاضي عبد الجبار وابو الحسين البصري والرازي والامدي وقد
عبر عنه بعضهم بالتضمن والمراد ما ذكرناه صرح به العلامة في شرح المختصر والمحلي في شرح جمع الجوامع
وقيل ان الامر عين النهي او يستلزمه على الاختلاف في الروايتين في الوجوب فقط لا فيه وفي الندب
ووجه الفرق ان اضداد المندوب المانعة عن فعله من الافعال المباحة فلا يكون منهيا عنها تحريما
ولا نهيا بخلاف المانع عن الواجب ووجه التعميم ما ذكره ابو الحسين البصري من ان الامر على طريق الندب
يقتضي ان الاولى ان لا نفعل ضده كما ان النهي على طريق التنزيه يقتضي ان الاولى ان لا نفعل المنهي عنه
وقيل ان الامر لا يكون عين النهي عن ضده ولا يستلزمه وهو مذهب الجويني والغزالي وابن الحاجب وجمهور
المعتزلة وبه قال الامام يحيى بن حمزة والامام المهدي اصحهما والخلاف في النهي هل هو عين الامر
بضده او يدل عليه او لا يدل عليه كذلك اي كالخلاف في الامر في الاصح من النقل وحكى ابن الحاجب ان
من الناس من اقتصر على ان الامر عين النهي عن الضد او يستلزمه دون النهي فلا يكون امرا بضد المعين
او احد اضداده على التخيير ولا يستلزمه قال السبكي في منع الموانع الله لم يجد له في هذه الطريقة
مستندا من معقول ولا منقول قال ولا رايتها فيما رايت من كتب الاصول ولا ادري من اين اخذها
قال ولعله اخذها من قول بعض الاصوليين في الاستدلال على ان الامر ليس نهيا عن ضده كما ان
النهي ليس امرا بضده فكانه معترض عليه للقطع به لكن ليس فيه تصريح لاحتمال ان يراد ذكر المسئلتين
معا واختيار النفي فيهما لا كون احداهما اصلا للاخرى قال ولهذا احذفتها في جمع الجوامع **قلت**
تابع ابن الحاجب في هذه المقالة الفاضل القرشي واختارها لنفسه ناسبه على ان متعلق النهي نفي
الفعل وهو عدم فليس امرا ولا متضمنا له بخلاف الامر فانه طلب الفعل مع المنع من الترك والمنع من
الترك هو عين معنى النهي فكان متضمنا للامر ولذا قال واما اضداده التي هي معان وجودية فهي
خارجة عما هي فيه نهي فلا دلالة لصيغة الامر عليها اصلا ويستفاد من كلامه هذا ان امر الندب
لا دلالة له على ضده اصلا ولكنه قد اراد بالضد خلاف ما اراده المتكلمون في هذه المسئلة لانهم
صرحوا بان المراد بالضد الذي فيه الخلاف هو الضد الوجودي وقد نقل السبكي عن ما نقله
ابن الحاجب وهو ان النهي عند بعضهم امر بالضد ايجابا او ندبا على ان المطلوب في النهي فعل الضد
بخلاف الامر فان المطلوب فيه فعل المامور به اذ الغرض هنا فالمطلوب في النهي عند من اعتبره ان
كان واحدا كان النهي دليلا على وجوبه بعينه وان كان متعددا تعلق الوجوب بها على البدل
صرح به ابو الحسين البصري وهو قياس ما ذهب اليه اصحابنا او بواحد غير معين كما هو قياس قول
المخالفين واسلفه ومن فوائد الخلاف في هذه المسئلة انه هل يستحق العقاب بترك المامور به فقط
في الامر وبفعل المنهي عنه فقط في النهي او بهما مع عقاب ارتكاب فعل الضد في الاول وتركه في الثاني
ومنها اذا قال رجل لامراته ان خالفت امري او نهيي فانت طالق ثم قال لها لا تقومي فقامت في الاول

تطلق عليه علما بانه قد يطلق ويطلق عليه الكلام على الاول لا يطلق الا على ما هو اصل

اوقوبى فتعديث في الثاني فانها تطلق عند من يقول بان الامر عين النهي عن ضده والعكس لانها حاله
امر المفهوم من النهي ونهيه المفهوم من الامر ومن يقتصر على الامر عين النهي عن ضده ولا النهي عين الامر بضده
فانها لا تطلق في المقالتين سوا قيل بان كلا منهما يستلزم الاخر اولا وقيل انها لا تطلق على الجميع اما الاول فاتباع
العرف اولي من اتباع القاعدة والعرف لا يعد الامر نهيا ولا النهي امرا واما لان الامر اسم للصيغة
للمعنى وصيغة الامر ليست نهيا ولا صيغة النهي امرا بالاتفاق فاحتج **الاول** بان فعل **السكون مثلا**
عين ترك الحركة اذ البقا في الحيز الاول هو بعينه عدم الانتقال الى الحيز الثاني وانما الاختلاف في التعبير
واذا ثبت انهما شي واحد **فطلبه** اي فعل السكون هو **طلب تركها** اي الحركة لاتحاد المطلوب
ورد برجوع النزاع لفظيا في تسميه فعله اي السكون **تركا للضد** وهو الحركة **وطلبه نهيا** عن ذلك
طريق ثبوته النقل ولم يثبت احتج **الثاني** بانه **لا يتم الواجب والمندوب الا بترك ضده** لان الضد
فيه النزاع هو المانع عن فعل المامور به فلو لم يستلزم الامر بالشي النهي عما يمنع عن فعله فلا اقل من تحصيل
في فعل المانع وتركه على السوا وانه يرفع تحتم المامور به اورجحانه وهو باطل وما ادى الى الباطل باطل
فثبت ان الامر بالشي يستلزم النهي عن ضده وهو المطلوب **قيل** الامر بالشي قد يكون مع الغفلة عن ضده
فلا يكون منهيا عنه لان النهي عن الشي **طلب** منه **لغفله قلنا** ما ذكرتم من لزوم الغفل
ممنوع فيما نحن فيه لانا لا نسلمه في كل منهي على الاطلاق بل في المنهي بالاصالة لا بالواسطة **ونحوه** نظيره
في مسئلة مقدمة الواجب احتج **الثالث** وهو المخصص بامر الوجوب دون امر الندب بوجه له
فيه مقامات اما الاول فلان **امر الوجوب يستلزم الذم على الترك** لانه طلب فعل يذم على تركه اتفاقا ولا
ذم الا على فعل وما هو هنا الا الكف عنه او فعل ضده وكلاهما ضد للفعل **فاستلزم** الذم بايهما كان **النهي**
عنه اذ لا ذم بما لم ينه عنه لانه معناه واما الثاني فهو قوله **بخلاف امر الندب** لانه لا ذم فيه على الترك
ولا نظير بسبب اخر يوجب الحكم باستلزامه النهي عن ضد المندوب **فتخصص الحكم بامر الايجاب قلنا**
وجه العموم ما سبق في وجه القول الثاني واما ما احتج به **الرابع فقد تقدم** ذكره حيث اورد معارضا
على وجه المذهب الثاني **مسئله** ذهب ائمتنا والجمهور من الفقها والمتكلمين الى ان **القضا** وقد
عرفت حقيقته فيما سبق انما يجب **بامر جديد** لا بامر الادا وذهبت الحنابلة واكثر الحنفيه منهم ابو بكر
الرازي الى انه يجب القضا بالامر الاول وروي عن القاضي عبد الجبار وابي الحسين البصري والروايه
عن ابي الحسين غير صحيحه لان كلامه في المعتمد صريح في اختيار المذهب الاول وحجه الاولين قوله **بان الاول وهو**
امر الادا **لا يستلزمه** قطعا بيان ذلك ان قول القايل صم يوم الخميس لا يدل على صوم يوم الجمعه بوجه
من وجوه الدلاله فقوله لا يستلزمه يعني لا يدل عليه بالالتزام لانه اقرب ما يتوهم فيه بعد القطع
بانتفا لانه عليه صريحا فثبت قضاوه فيام محرد مثل قوله صلى الله عليه وآله وسلم من نسي صلوة او نام عنها
فكفارتها ان يصليها اذا ذكرها رواه البخاري ومسلم عن انس وحجه الاخرين قوله **مثل الزمان غير**
داخل في المامور به لانه ليس من فعل المكلف بل هو من صور الله والامر انما يتعلق بما هو من فعل
المكلف وما لا يكون داخلا في المامور به لا يكون مطلوبا وما لم يكن مطلوبا **فلا اثر لاختلاله في سقوط**
لما اقتضاه الامر وهو الفعل لا غير **قلنا** لا نسلم انه غير داخل بل هو **داخل** لان الكلام فيه

في الفعل المطلق بل في المقيد بوقته **والا** يكن الكلام في الفعل المقيد بوقت مخصوص **جاز التقديم**
والمعلوم خلافه وذلك لان الوقت المقدر صفه للفعل الواجب ومن وجب عليه فعل بصفه لا يكون
موديا له من دون تلك الصفه **قيل** في الاحتجاج للمذهب الثاني ايضا الوقت للمامور به **كاجل**
الدين فكما لا يوثر فوات اجله في سقوطه كما لا يوثر فوات اجل الدين في سقوطه **وايضا** لو
كان القضا بامر مجدد للزم ان **يكون ادا** كما في الامر الاول ولما كان تسميته قضا معنى **قلنا ممنوعان**
اذ لا نسلم ان الوقت كاجل الدين لانه لو قدم لم يعتد به بخلاف ادا الدين ولا نسلم الملازمه
لانه انما سمي قضا لكونه استدراكا لمصلحه ما فات اولا ويشترط في الادا الا يكون استدراكا اصلا
مسئله قال الجمهور **ليس الامر بالامر بالشي امرا به** مثاله قوله صلى الله عليه وآله وسلم في حق الصبيان
مروهم بالصلوة وهم ابنا سبع رواه ابو داود وغيره وقولك لعبدك افعل كذا فان الصبي عند الجمهور
مامور بامر الولي لا بامر الشارع وهكذا العبد يكون مامورا بامر سيده لا بامر الامر له وقيل انه يكون
امرا به فيكون الصبي والعبد في الحديث والمثال مامورين بامر الامر الاول وقد مثل له بحديث
الصحيحين وغيرهما انه صلى الله عليه وآله وسلم قال لعمر وقد طلق ابنه عبد الله امراته وهي حايض مره
فليراجعها وفي روايه فليراجعها حتى تطهر قيل في التمثيل به نظر لانه صرح فيه بالامر من الشارع بالمراجعه
وهو قوله ليراجعها بلام الامر وانما يكون مثالا لو قال مره بان يراجعها فيجب ان يكون مثلا لغير
الاول بل في هذا السطر نظر لان غايه ما فيه ان يكون كقوله قل له راجعها بصيغه الامر فكما
ان هذه العباره مما نحن فيه كذلك ما جا في الحديث ولعله نشا الى وهمه ان النزاع مخصوص بنحو
مره بكذا وقد صرح العلامه في شرح المختصر والتفتازاني وغيرهما بالعموم واما كون غير مثلا
تلبين الوجه فيه ما ذكر بل فهم التلبيح هنا كفهمه من قول الملك لوزيره مره بكذا ولذا وجبت
الرجعه عند المالكيه واما عندنا فنفهم الندب من قراين اخر مثل كون الامر بالرجعه لا يزيد على الامر
بابتدا النكاح وهو امر ندب فالامر بها مثله احتج الجمهور بقوله **لو** **كان لكان من قال مر عبدك بكذا ثم قال**
للعبد لا تفعل غير متعد ولا مناقض يعني لو كان الامر بالامر بالشي امرا لذلك الشي لكان قول القايل
لغيره مر عبدك بان يتجر في مالك مثلا تعديا ولو قال بعد ذلك للعبد لا تتجر في مال سيدك لكان مناقضا
والتالي باطل فيهما بالقطع والاتفاق فالمقدم مثله بيان الملازمه ان امر غلام الغير بان يتجر في مال سيده
من غير اجازه من السيد تعدٍ وانه بمنزله قولك للعبد اوجبت عليك طاعتي ولا تطعني او انت مامور
مني اولست مامورا به **و** احتج الاول بانه **فهم ذلك من امر الله رسوله** عليه الصلوه والسلام ان يامرنا ومن امر
الملك وزيره ان يامر اهل مملكته والجواب منع كونه مفهوما من مجرد الصيغه بل انما فهم **بقرينه التبليغ**
من الرسول لامر الله ومن الوزير لامر الملك ولا نزاع فيه وينبني على هذه المسئله لو وجب على المامور
اذا امر غيره شيا فانه لا يكون ايجابا للاعطا على ذلك الغير كما في قوله تعالى لنبيه صلى الله عليه وآله وسلم
خذ من اموالهم صدقه فانه لا يدل بمنطوقه على وجوب اعطا الصدقه على الامه بل انما يجب بدليل اخر
كالواجبه الذين يكنزون الذهب والفضه وكالادله الداله على طاعه الرسول صلى الله عليه وآله وسلم فيما
يحكم ولو لم يكن الا التعظيم له وان احتج ما في مخالفته من التحقير والهضم في اعين الناس المخالف للمقصود البعثه

فيما سر على ابتدا النكاح صرف الامر عندنا عن حقيقته المجازيه والله اعلم

والا فلا استبعاد في قول السيد لاحد عبديه اوجبت عليك الاخذ من الاخر وللاخر اوجبت عليك الاعطا
له ولو كان القول الاول ايجابا للاعطا في حق الاخر كان مناقضا لقوله الثاني والاخذ الواجب وان
كان لا يتم من دون الاعطا لا يستلزم وجوب الاعطا بناء على ان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب تخصيص
ذلك بالمقدور واعطا الغير ليس مقدورا لمن وجب عليه الاخذ فلا يجب **مسئلة** اذا امر بفعل
اي بفعل غير معين كما ضرب من غير تعيين ضرب والمطلوب الفعل الجزئي الممكن وجوده من الموجود
في الخارج المطابق للماهيه الكليه المشتركه بين الجزئيات وهو الذي يعد فاعله ممتثلا للامر بفعله
لا ان الماهيه هي المطلوبه هذا مذهب اصحابنا واكثر الفقها واختاره ابن الحاجب وعن بعض الشافعيه
ان الماهيه هي المطلوب به والامر انما يتعلق بها لا بشي من جزئياتها ولا بد من تقديم مقدمه قبل الشروع
في الاحتجاج وهي ان لكل ماهيه اعتبارات ثلاثه بها تختلف احكامها احدها اخذها بشرط شي اي بشرط
كالتعيين يقيدها بقيد زائد عليها وتسمى الماهيه المخلوطه قيل ووجودها في الخارج مما لا مرية فيه للعلم الضروري
بوجود الاشخاص في الخارج وهي عبارة عن الماهيه والتشخص فالماهيه المخلوطه موجوده قطعا وفيه
بحث لانه انما يتم في الاجزا الخارجيه والكلام في الاجزا المحموله وثانيها اخذها بشرط لا شي اي بشرط
خلوها عن اللواحق وتسمى الماهيه المجرده وانها لا توجد في الخارج اذ لو وجدت لحقها الوجود الخارجي
فلم تكن مجرده عن جميع اللواحق وهو خلاف المفروض وثالثها اخذها لا بشرط شي يعني لا
تشترط مقارنته قيد ولا تشترط عدمها وتسمى الماهيه المطلقه ويسميها المنطقيون بالكلي الطبيعي وفي
وجودها وقع الخلاف فمن اثبت وجودها في الخارج جوز ان يكون المطلوب في الامر بفعل مطلق
هو الماهيه ومن لا فلا لنا في الاحتجاج على امتناع وجودها في الخارج قوله لاستحالة وجودها في
الاعيان واذا استحال وجودها في الاعيان امتنع طلبها وتعلق الامر بها وذلك لوجهين احدهما
قوله لانها لو وجدت في الاعيان فالموجود حينئذ اما هي فقط يعني لا مع امر زائد عليها ولا يرد
على هذا التقدير وجود الامر الواحد بالشخص في امكنه مختلفه واتصافه بصفات متضاده وهو
محال بيانه ان كل موجود خارجي فهو في حد ذاته متميز عن غيره بحيث اذا لاحظ العقل حصصه
الممتاز عن غيره لم يكن له ان يفرض اشتراكها فلو وجدت الماهيه المطلقه في الخارج لكانت كذلك
مع انها مشتركه بين افراد متمكنه في اماكن مختلفه ومتصفه بصفات متضاده فيلزم المحال المذكور
او الموجود هي مع امر اخر زائد عليها وحينئذ اما ان يكونا موجودين بوجود واحد او
بوجودين ان اتحد وجودهما فلا يخلو اما ان يقوم بكل واحد منهما او بالمجموع ان كان الاول لزم قيام
الشي الواحد بمحلين مختلفين وان كان الثاني لزم وجود الكل بدون الاجزا العدم اتصافها بالوجود
وهو اي اللازم بكلا قسميه محال وسوا كان ذلك الحال في المحلين عرضا اولا كما حقق في موضعه
ويلزم على التقدير الثاني محال اخر وهو ان لا توجد الماهيه وهو خلاف المفروض وان تعدد وجود
الماهيه المطلقه والامر الزائد عليها لم يكن حملها على المجموع لان الموجودات الخارجيه المتمايزه اذا
اجتمعت لم يمكن ان يقال ان هذا المجموع هو احدها ولا بالعكس وان فرض بينهما اي ارتباط وثانيهما
ان الماهيه المطلقه المشتركه بين الجزئيات لو وجدت في الخارج لكانت اما نفس الجزئيات في الخارج

١٠٧

او جزءا منها او خارجا عنها والاقسام باسرها باطله اما الاول فلانها لو كانت عين الجزئيات للزم
ان يكون كل واحد من الجزئيات عين الاخر في الخارج ضروره ان كل واحد فرض منها عين الماهيه
الكليه المشتركه وهي عين الجزئي الاخر وعين العين عين فيكون كل واحد عين الاخر وهو غير بالضروره
واما الثاني فلانه لو كانت جزءا منها في الخارج لتقدم عليها في الوجود ضروره ان الجزء الخارجي ما لم
يتحقق اولا وبالذات لم يتحقق الكل وحينئذ يكون مغايرا لها في الوجود فلا يصح حمله عليها واما الثالث
فبين الاستحالة قيل في الاحتجاج للمذهب الثاني الرضا ان المطلوب مطلق والجزئي مقيد فوجب
ان يكون المشترك وهو الماهيه هو المطلوب لا واحد من الجزئيات لعدم دلالة المطلق على المقيد باحدى
الدلالات الثلاث فلا يكون الامر بالمطلق امرا بالمقيد قلنا قد بينا استحالة وجود الماهيه وطلب
الشي يتوقف على امكانه اما لان طلب المحال قبيح واما لان طلب الشي فرع تصوره وتصوره فرع امكانه
على انا لا نسلم عدم استلزام المطلق للمقيد فيما نحن فيه لان من لوازم طلب الماهيه طلب فرد منها
لاستحالة وجودها في الخارج من دون فرد بالاجماع **مسئلة** الامران ان تعاقبا اي وردا
متعاقبين فاما ان يكونا بفعلين مختلفين او بفعلين متماثلين ان كان الاول فهما غيران اتفاقا
وسوا امكن الجمع بينهما كالصلوة والصوم او امتنع كالصلوة في مكانين او الصلوة مع ادا الزكوة وان كان
متماثلين فاما ان يكون بعطف اولا ان كان بعطف فسياتي وان لم يكن بعطف فاما ان يمنع مانع
من التكرار اولا ان كان الاول فاما ان يكون المانع هو التعريف في متعلق الثاني كاعط زيدا درهما
اعط زيدا الدرهم فان اللام ظاهره في العهد ولا معهود الا ما تقدم في الامر الاول ولهذا قال
ابن عباس في قوله تعالى فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا ان يغلب عسر يسرين
عسر يسرين وعدا التعريف لكونه غير قابل للتكرار بحسب الذات نحو صم يوم الجمعة صم يوم الجمعة
او بحسب العاده كقول السيد لعبده اسقني ماء اسقني ماء ولا خلاف ايضا في هذه الصور ان الثاني
تاكيد محض وان كان الثاني وهو ان لا يكون مانع من التكرار فالتاسيس وهو افاده الثاني لغير
فائده الاول والتاكيد وهو افادته لعين فائده الاول والوقف وذلك اقوال ثلاثه فالاول
قول الامام يحيى بن حمزه والمرتضى الموسوي والقاضي عبد الجبار وابي جعفر والحاكم والرازي
والثاني قول الامام المنصور بالله والشيخ الحسن الرصاص وغيرهما والثالث قول ابي الحسين البصري وابن
الملاحمي وغيرهما حجه الاول ان التاسيس اصل والتاكيد فرع وحمل الكلام على فائده اصليه اولى
حجه الثاني ان التكرار في التاكيد اكثر منه في التاسيس فيحمل على التاكيد الحاقا للفرد بالاعم الاغلب
واما الوقف فلاحتمال التاسيس والتاكيد وتعارض دليلي المذهبين من غير ترجيح لاحدهما على الاخر
وقد رجح بعضهم الاول بان في حمله على التاكيد تفويت المقصود من الواجب الذي هو نيله التاسيس
وتحصيل مقصود التاكيد ولا يخفى ان تفويت مقصود التاكيد وتحصيل مقصود الواجب اولى من
العكس وبعضهم رجح الثاني بان في حمله على التاسيس مخالفة الاصل الذي هو البراءه بخلاف حمله على
التاكيد فيكون اولى وان كان التعاقب بين المتماثلين بعطف فهو للتاسيس بالاتفاق وذلك
لان الشي لا يعطف على نفسه ولا يجمع بينه وبين نفسه مثاله صل ركعتين وصل ركعتين فان عطف عرف

بعني حصل في الامرين المتماثلين وبينا التغاير والاتحاد نحو صل ركعتين وصل الركعتين وهكذا اسقنيها
واسقنيها لان اللام والعادة تعارضا في العطف وحينئذ فالترجيح هو الواجب ان امكن والا فالوقف
ومن الناس من جزم بالتاسيس لان الواو واللام اذا تعارضا بقي كون التاسيس هو الاصل مرجحا سالما
من المعارضة واعترض بانه بعد الترجيح ايضا تعارضه براءة الذمة

فصل لفظ

النهي في اللغة للمنع ومنه النهية للعقل وعند في الاصطلاح بانه القول الانشائي الدال على طلب ترك الفعل استعلاء
وفوائد القيود قد ظهرت مما تقدم في تعريف الامر

مسئلة

ورد مسمى النهي وهو الصيغة في
معان كثيرة منها ما هو حقيقة ومنها ما هو مجاز وهي التحريم كقوله تعالى ولا تقتلوا النفس والكراهة
نحو قوله صلى الله عليه وآله وسلم لا تصلوا في مبارك الابل فانها من الشياطين وصلوا في مرابض الغنم فانها بركة رواه
احمد وابو داود عن البراء بن عازب رضي الله عنه والدعاء كقوله تعالى ربنا لا تزغ قلوبنا والارشاد نحو قوله تعالى
لا تسألوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم هكذا اوقع التمثيل به وقيل فيه نظر بل هو للتحريم وورد بان الاشياء
التي بيان عنها السائل لا يعرف حينئذ السؤال هل تؤدي الى المحذور اولا فلو كان النهي للتحريم لوجب تقدم
العلم بها حتى يجتنب السؤال عنها وقوله صلى الله عليه وآله وسلم لا تاكلوا البصل النيء رواه ابن ماجه عن
عقبة بن عامر والتهديد كقولك لعبدك لا تمتثل امري والتحقير كقوله تعالى لا تمدن عينيك
الى ما متعنا به الاية وقيل لا يصح التمثيل بهذه الاية لان النهي فيها للتحريم لان المخاطب بها النبي صلى الله عليه وآله
وتحريم مد العين محذور من خصائصه واجيب بانه لم يخرج عن افادة التحقير فيكون عاما للنبي صلى
الله عليه وآله وسلم ولغيره وان كان بالنسبة اليه حراما فيكون مشتملا على التحريم باعتبار الخصوص والتحقير
باعتبار العموم فليتأمل وبيان العاقبة كقوله تعالى ولا تحسبن الله غافلا الاية واليأس كقوله تعالى لا
تعتذروا اليوم وقد عد بعضهم معاني غير ما ذكرناه كالتسوية كقوله تعالى اصبروا او لا تصبروا
والادب كقوله تعالى ولا تنسوا الفضل بينكم وهذا راجع الى الكراهة لان المراد لا تسقطوا اسباب
النسيان فان النسيان لا يدخل تحت القدرة حتى ينهى عنه والتحذير كقوله تعالى ولا تموتن الا وانتم
مسلمون وهذا ايضا راجع الى التحريم اذ المراد لا تتركوا الاسلام بل ادوموا الى الموت حتى لا تموتوا
الا وانتم مسلمون والاحتقار نحو لا تعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم والمراد تحقير شان المخاطب
فهذا او النهي ولعله راجع الى اليأس والالتماس كقولك لمن يساويك لا تفعل كذا وقد سبق نظيره
في الامر اذا عرفت ذلك فالصيغة حقيقة في الاول وهو التحريم لا غير وهذا هو اصح المذاهب
وبه قال ائمتنا عليهم السلام والجمهور وقيل بل حقيقة في الثاني فقط وقيل بل حقيقة فيهما
اما بالاشتراك اللفظي او المعنوي وقيل بالوقف جهلا بالحقيقة من هذه المعاني وهو مذهب بعض
الاشاعرة اما الاول فلمثل ما تقدم في الامر من استدلال السلف بصيغة النهي مجردة عن القرائن على
التحريم وشاع ذلك من غير انكار واما الثاني فلان النهي انما يدل على مرجوحية المنهي عنه وهو لا
يقتضي التحريم [illegible] بالمنع بل السابق الى الفهم منه عند التجرد عن القرينة التحريم واما الثالث فلان
الاصل في الاطلاق الحقيقة اولا شتراكها في [illegible] الترك فجعله لاحدهما بعيد من غير دليل ورد
بان ما ذكروه انما يتم مع استواء دلالته عليهما وهو ممنوع بل السابق الى الفهم منه التحريم كما سبق [illegible]

في الاشتراك المعنوي

في معناه الحقيقي ويرد ما له في الواقي ما سبق تعداده من المعاني اتفاقا في ما عدا التحريم والكراهة
وفيهما على الخلاف وقد اختلف فيه اذا ورد بعد الوجوب والمختار انه لا اثر لتقدم الايجاب وحمله
على خلاف معناه الحقيقي وهو التحريم في الاصح من الاقوال وهو مذهب ائمتنا عليهم السلام والجمهور
وقيل بل يفيد الاباحة بناء على ان تقدم الوجوب قرينة تخرجه عن معناه الحقيقي وهذا القول لبعض
القائلين بان الامر بعد الحظر للاباحة وبعضهم يوافق الجمهور وحكى القاضي ابو بكر والاستاذ الاتفاق
على انه كما لو ورد ابتداء والفرق من وجهين احدهما ان مقتضى النهي الترك وهو موافق للاصل
لان الاصل عدم الفعل بخلاف مقتضى الامر والثاني ان النهي لدفع المفسدة المتعلقة بالمنهي عنه والامر
لتحصيل المصلحة المتعلقة بالمامور به واعتناء الشرع بدفع المفاسد اكثر من جلب المصالح وقيل
يفيد بعد الوجوب الكراهة بناء على ان تقدم الامر قرينة تدل عليه وهو غير مسلم وقيل بل الحكم
الوقف في مقتضاه بعد الوجوب وهو مذهب الجويني قال اما انا فاسحب ذيل الوقف عليه كما قدمته
في صيغة الامر بعد الحظر فهذه اقوال بلا انه قد عرفت وجوهها ولا يخفى عليك ضعفها وحكمه
الدوام اي الانتهاء عن المنهي عنه دائما والتكرار اي انسحاب حكمه على جميع الازمان والفور اي
تعجيل الانتهاء عن المنهي عنه وذلك لانها المتبادرة الى الفهم عند التجرد عن القرائن ولانه لو لم يكن كذلك
لجاز ايقاع الفعل المنهي عنه ولو مرة واحدة وهو باطل لان النهي مطلقا يفيد المنع من المنهي عنه
مطلقا ووقوعه يرفع مطلق الامتناع ولان العلماء لم يزالوا يستدلون به على الترك مع اختلاف
الاوقات لا يخصصونه بوقت دون وقت ولولا انه لما ذكرناه لما صح ذلك والنهي يكون اما عن شيء
واحد وهو ظاهر او اشياء متعددة اما جمعا كالحرام المخير نحو لا تناول السمك واللبن
ومنه تحريم الجمع بين الاختين فعليه ترك احدهما فقط ولا مخالفة الا بفعلهما جميعا فالمحرم جمعهما
لا فعل احدهما وهذه المسئلة كالواجب المخير والخلاف في متعلق التحريم كالخلاف في متعلق الوجوب
وفي بعض عبارات اصحابنا ما يفيد ان متعلق النهي نفس الجمع ولا بد في حسن هذا من امكان الجمع
لئلا يكون النهي عبثا وامكان الفرق لئلا يكون تكليفا بالمحال والاشاعرة يجعلون متعلق النهي
الماهية المشتركة المعبر عنها عند المنطقيين والمتكلمين بالكلي الطبيعي كما هو مذهبهم في الواجب المخير
ويلزمهم وجوب الانتهاء عن كل فرد لوجود القدر المشترك في ضمن كل واحد فاذا فعل فردا فقد فعل
المنهي عنه لوجوده في ضمنه ولهذا قال بعضهم بنفي الحرام المخير او فرقا نحو قوله صلى الله عليه وآله وسلم
لا يمشين احدكم في نعل واحدة لينتعلهما جميعا او ليخلعهما جميعا رواه البخاري ومسلم فانه يصدق
انه منهي عنهما جميعا لبسا او نزعا من جهة الفرق بينهما في اللبس او النزع لا الجمع بينهما فيه ولابد في
حسنه من امكان الجمع لئلا يكون تكليفا بالمحال وامكان الفرق لئلا يكون النهي عبثا او جميعا كالنهي
عن الزنا والسرقة فكل واحد منهما منهي عنه فيصدق بالنظر اليهما معا ان النهي عن متعدد وان كان
بالنظر الى كل واحد منهما ان النهي عن شيء واحد ولابد في حسنه من امكان الخلو عنهما فلا يجوز النهي
عن الحركة والسكون معا لامتناعه فيهما

مسئلة

وهو اي النهي بمعناه الحقيقي وهو التحريم يدل
على الفساد المرادف للبطلان وقد عرفت معناه شرعا لا لغة في امرين هما العبادات والمعاملات

وسوا رجع الى نفس المنهي عنه كصلوة الحائض وصومها او جزئه كالنهي عن بيع حبل الحبلة لجهالة المبيع او اجل الثمن على التفسيرين المشهورين وكل واحد منهما ركن من المبيع وكالنهي عن بيع الملاقيح اي ما في البطون من الاجنة لانعدام المبيع وهو ركن من البيع وصفته الملازمة كبيوع الربا لاشتماله على الزيادة اللازمة بالشرط ومنهم من فرق بين المنهي عنه لعينه ولوصفه في الحكم والخلاف والصحيح عدم الفرق وعليه اكثر المولفات وهذا هو المختار واليه ذهب ابو طالب والمنصور بالله ومالك واحمد في رواية والظاهرية واكثر الشافعية وطائفة من المتكلمين والشافعي في اصح الروايتين عنه ومن عدم فرق بين العبادات والمعاملات وهذا **مالم يعد النهي الى امر** خارج عنه لانه مقارن للمنهي عنه في **باب المعاملات** واما اذا عاد اليه في بابها فانه لا يدل على الفساد عند الجمهور وذهب الامام ابو الفتح الديلمي الى انه يدل عليه فيه ايضا وهو مروي عن مالك واحمد وذلك كالنهي عن البيع وقت النداء للجمعة فان النهي فيه راجع الى تفويت الجمعة لا الى نفس البيع او جزئه او لازمه وكالنهي عن تلقي الركبان وعن بيع الحاضر للبادي لان النهي فيهما انما هو للتضييق على اهل البلد واما في العبادات فالنهي يدل على فسادها مطلقا على المختار ولا يرد الحج بمال حرام والوقوف والطواف على جمل وثوب مغصوب والوضوء من اناء مغصوب لانه لم يرد في الشرع الا النهي عن غصب مال الغير واستعماله لا عن الحج والوضوء الموصوفين على انا لا ندعي الا ان الفساد مقتضى النهي ظاهرا فاذا قامت دلالة على خلاف الظاهر اتبعت واما ما وقع النهي عنه وليس عبادة ولا معاملة فانما يدل على صحته كالزنا وشرب الخمر واخذ مال الغير وغيرها من الحسيات **قيل** ويدل على الفساد ايضا **لغة** وهذا القول لبعض القائلين بالمذهب الاول **وقيل** يدل عليه **في العبادات شرعا** لا لغة دون المعاملات وهذا مذهب ابي الحسين البصري وابن الملاحمي والغزالي في رواية عنه والرازي والقاضي جعفر والشيخ الحسن الرصاص **وقيل لا يدل** عليه اصلا لا في العبادات ولا في المعاملات وهو مذهب كثير من الشافعية والحنفية وبعض اصحابنا والمعتزلة كابي عبد الله البصري وابي الحسن الكرخي والقاضي عبد الجبار **وقيل بل يدل على الصحة** وهو راي اكثر الحنفية ومحققي مذهبهم وهو مرتبط بقول النهي اما ان يكون عن فعل حسي كالزنا وشرب الخمر او شرعي وهو ما يكون له مع تحققه الحسي تحقق شرعي باركان وشرائط مخصوصة اعتبرها الشارع بحيث لو انتفى بعضها لم يجعله الشارع ذلك الفعل ولم يحكم بتحققه كالصلوة بلا طهارة والبيع الوارد على ما ليس بمحل وان وجد القبح لعينه او لغيره فالنهي عن الفعل الحسي يحمل عند الاطلاق على القبح لعينه اي لذاته او لجزئه وعند القرينة الدالة على ان النهي للغير يكون قبيحا لغيره وحسنا ان كان ذلك الغير وصفا ملازما للمنهي عنه فهو بمنزلة القبيح لعينه وان كان مجاورا منفصلا عنه فلا كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن دلت القرينة على ان النهي عن القربان للمجاور وهو الاذى فان قربها وعلقت منه الصبي اتفاقا والنهي عن الفعل الشرعي يحمل عند الاطلاق على القبيح لغيره وبواسطة القرينة على القبيح لعينه وعند هذا الطرف لا يقولون ببطلانه والطرف الاول عن الشرعي ان كان الغير فيه مجاورا فهو صحيح مكروه وان كان وصفا ملازما فصحيح باصله فاسد بوصفه لاشتماله على ان البيع

فيه لعينه فهذا محل النزاع ومعه يعرف انهم لا ينفون دلالة النهي على الفساد بل يجعلون صحيحه والنافون دلالته على ما يرادف البطلان وان قولهم بدلالته على الصحة لا ينافي القول بدلالته على الفساد بالمعنى الاول واما لنا فبان بالمعنى الثاني **لنا** في الاحتجاج للمذهب الاول اما على دلالته عليه شرعا فوجهان احدهما دلالة الاجماع وذلك **ان السلف** من علماء الامصار في الاعصار **لم يزالوا يستدلون عليه** اي على الفساد لا على مجرد التحريم **بالنهي** لا لخصوص القران مثل لا تاكلوا الربا وذروا ما بقي من الربا **ولا تنكحوا** المشركات ولا تنكحوا المشركات **وغيرها** كما ربما ينهى عنه من جنس العبادات والمعاملات وثانيهما دلالة المعقول وهو قوله **وايضا لو صح** المنهي عنه اي لو لم يفسد لعدم الواسطة بين الصحة والفساد **لزم من النفي** للمنهي عنه **ومن الثبوت** له **حكمتان للنهي وللصحة وهو** اي اللازم **باطل** اما الملازمة فلاستحالة خلو الاحكام الشرعية عن الحكمة اجماعا اما على اصول اصحابنا والمعتزلة فلانه عبث وهو قبيح لا يصدر من الشارع واما على اصول الاشاعرة فلانه وان جاز خلو افعاله عن الحكم والمصالح فالاحكام الشرعية واقعة على وفق الحكمة وبمرات العقلاء بحكم الاستقراء وان لم يكن واجبا واما بطلان اللازم فلان اجتماعهما يودي الى خلو الحكم عن الحكمة وفيه خرق الاجماع وذلك لان حكمة النهي اما ان تكون راجحة على حكمة الصحة او مرجوحة او مساوية لا جائز ان تكون مرجوحة او مساوية **لامتناع النهي في التساوي ومرجوحية حكمته** لانهما مع التساوي متعارضان فيتساقطان فيكون فعل المنهي عنه كلا فعل فيمتنع النهي عنه وامتناعه مع كونها مرجوحة اولى لفوات الزائد من مصلحة الصحة وهي مصلحة خالصة ولا ان تكون مصلحة النهي راجحة لامتناع **الصحة في رجحانها** لخلو الصحة عن المصلحة ايضا لفوات الزائد من مصلحة النهي وانه مصلحة خالصة **واما عدم دلالته** اي النهي على الفساد **لغة فلان الفساد** المعنى **عبارة عن سلب الاحكام** له اي عدم ترتب ثمراته والاثار عليه **ولا يفهم منه** اي من النهي **لغة قطعا** يعني ان لفظ النهي ليس فيه ما يدل على الفساد من جهة اللغة اصلا يعلم ذلك قطعا فانه لو قال لا تبع هذا او لو بعت فبئس ولكن يترتب عليه احكامه لم يكن ظاهرا في التناقض **قيل** في الاحتجاج للقائلين بانه يدل على الفساد لغة ما ذكرناه في دلالته شرعا من الاجماع وهو انه **فهمه السلف** من النهي لغة ولذلك لم يزالوا يستدلون بالنهي عليه **قلنا** لا نسلم ان احتجاجهم بدلالة النهي على الفساد لفهمهم له بل لفهمهم منه **شرعا** لما تقدم من الدليل على عدم دلالته عليه لغة **قيل** في الاحتجاج لهم ثانيا قد ثبت ان **الامر يقتضي الصحة** لما مر من ان الصحة موافقة الامر **والنهي نقيضه فيقتضي نقيضها** وهو الفساد لوجوب تقابل احكام المتقابلات **قلنا لا نسلم ان الامر يقتضيها لغة** بل شرعا ونحن نقول بان النهي يقتضي الفساد شرعا سلمنا انه يقتضيها لغة فلا نسلم ان النهي نقيضه انما نقيضه عدم الامر وهو اعم من النهي والاعم لا يستلزم الاخص **سلمنا ذلك فلا نسلم انه يجب اختلاف احكام المتقابلات** لجواز اشتراكها في لازم واحد فضلا عن تناقض احكامها **سلمنا** وجوب الاختلاف **فاللازم** حينئذ **ان لا يكون** مقتضيا للصحة لانه نقيض اقتضا الصحة **وهو اعم** من اقتضا الفساد فهو لازم للنهي متفاوت لا انا اذا سلمنا وجوب اختلاف احكام المعاملات يلزم ان يكون النهي مقتضيا للفساد لان المراد من الحكم ما يقتضيه النهي من المقتضيات والاثار المترتبة عليه لا ما لا يقتضيه لانا نقول

واعلم ان الجمع المحلّى الخ والاولى ان يراد صلوح الكلي للجزئيات ويوجّه هذا الصلوح في الجمع
المعرف حيث قال بتوجيه يصح معه تناول الجمع لكل فرد ويندفع به عن كلام المؤلف الاختلاف
بان يقال صلوح اللفظ لا ان يراد به جميع جزئيات مسماه كما في الرجل او لا ان يراد به جميع
جزئيات مسماه ما استعمل عليه اللفظ تحقيقا كالرجال فان افراده في جزئيات مسمى رجل
المتعين له لفظ رجال وتعديرا كالنساء لانه بمنزلة الجمع للفظ يراد في المحل وقد اشار الى ما ذكرناه
السيد رحمه الله في شرحه للفصول والمحقق التفتازاني في حواشي شرح المختصر ومما ذكرنا يظهر ان نحو عشرة
بالنظر الى كل فرد من العشرات داخل فيه الصلوح للجزئيات اذ يصح اطلاقها على كل واحد
من العشرات وانما خرجت بقوله دفعة واما بالنظر الى اجزائها التي تركبت العشرة منها
فخروجها بقيد الصلوح لعشرة بالنظر الى اجزائها عنه

عن بابها سلمنا وجوب اختلاف احكامها بناء على ان الحكم اعم مما ذكرتم فالمنع بحاله ولا نتجاوزه الى غيره احتج
القائلون بالمذهب **الثالث** وهو انه يدل على الفساد في العبادات دون المعاملات ولهم فيه مقامان اما
الاول فتقريره انها **لو صحت الصلاة المنهي عنها** بناء على عدم الواسطة بين الصحة والفساد **لكانت مامورا بها** لعموم
ادلة طلب العبادات مثل قوله صلى الله عليه وآله وسلم الصلاة خير موضوع فمن استطاع ان يستكثر فليستكثر
رواه الطبراني في الاوسط عن ابي هريرة وما روي عن ابي امامة رضي الله عنه قال قلت يا رسول الله مرني بعمل
وفي رواية مرني بامر ينفعني الله به وفي رواية دلني على عمل ادخل به الجنة قال عليك بالصوم فانه لا عدل له
وفي رواية فانه لا مثل له رواه النسائي وابن خزيمة في صحيحه والحاكم وصححه وابن حبان في صحيحه **فيجتمع**
النقيضان لان الامر لطلب الفعل والنهي لطلب الترك وهو محال واما الثاني فيما استدل به الرابع وبيانه
وايضا لو كان النهي مقتضيا للفساد في غير باب العبادات لكان غسل النجاسة بماء مغصوب والذبح بسكين
مغصوب وطلاق البدعة والبيع وقت النداء والوطء في زمن الحيض غير مستتبعة لاثارها من زوال
النجاسة وحل الذبيحة واحكام الطلاق والملك واحكام الوطء من تكميل المهر والاحلال وغير ذلك
لانها منهي عنها واللازم باطل بالاتفاق والجواب ان ما ذكروه من النهي في الصور المذكورة عائد الى امور
مفارقة خارجة ولو سلم فصحتها لدليل من خارج بدليل استدلال السلف على فساد كثير من الانكحة
والبيوع وغيرها لمجرد النهي كما تقدم احتج **الرابع** وهو القائل بانه لا يدل على الفساد لغة ولا شرعا
بان النهي **لو دل** على الفساد لغة او شرعا **لناقض التصريح بالصحة** لغة او شرعا واللازم باطل اما
الملازمة فظاهرة واما بطلان اللازم فلان الشارع لو قال نهيتكم عن الربا نهي تحريم ولو فعلتم لكان
البيع المنهي عنه سببا للملك لصح من غير تناقض بحسب اللغة والشرع **قلنا** لا نسلم الملازمة اذ دلالته
خلاف الظاهر ونحن لم ندع الا ان النهي ظاهر في الفساد والتصريح بخلافه قرينة صارفة عن الحمل على الظاهر
الذي يجب الحمل عليه عند التجرد عن القرائن احتج اهل المذهب **الخامس** وهم الحنفية بان النهي
عنه في صوم يوم النحر وصلاة الوقت المكروه شرعي للقطع بان المنهي عنه فيهما انما هو الصوم والصلاة
الشرعيان لا الامساك والدعاء **وكل شرعي صحيح** لان المراد بالشرعي المعتبر في الشرع ولا معتبر
الا الصحيح **والجواب** الصغرى **ممنوعة** لانا لا نسلم ان الشرعي معناه المعتبر في الشرع كما ذكرتم بل ما
يسميه الشارع بذلك الاسم وهو الصورة المعينة والحالة المخصوصة صحت ام لا بقول صلي صحيح
وصلى غير صحيحة وصلاة الجنب وصلاة الحائض باطلة

الباب الثالث من المقصد الرابع

في مباحث العموم والخصوص وما يلحق بهما وفيه اربعة فصول

فصل في العام

العام اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له **الدال دفعة على جميع ما يصلح له بوضع واحد** فقوله الكلمة جنس قريب وفيه تنبيه على ان
العموم من عوارض الالفاظ وقوله الدال دفعة على جميع ما يصلح له يخرج نحو رجل فانه يطلق على جميع ما
في البدل على تعدد ما يطلق الكلمة عليه وتصلح له ويخرج المعهودين وقوله لا بما فيه من الاشعار
بالشمول والاحاطة بما يصلح له ويخرج النكرات في الاثبات وحدانا ومثنى ومجموعا عند ذلك او
غير عدد فان رجلا مثلا يصلح لكل ذكر من بني ادم لكنه لا يدل على كل ذكر دفعة واحدة بل على سبيل
البدل وقس عليه رجلين ورجالا وعشرة وعشرات ومنه تعلم عدم ورود نحو عشرة على طرد الحد

Copy… …ersity

ای صدق الالفاظ

لا ذکره ابن الحاجب والمراد بالصلوح الصدق فی اللغه وقوله بوضع واحد یدخل المشترک
وماله حقیقه ومجاز فان لفظ العیون اذا ارید به المبصره دون الفواره والاسد اذا ارید
به استغراق السبع دون الشجاع عام لان الشرط انما هو شمول الافراد الحاصله مع وضع واحد
ومن یعتقد ان المشترک عند تجرده عن القرینه وماله حقیقه ومجاز عند قیام القرینه علی اراده
الجمع من قسم العام لا یکون الحد عنده مع قوله بوضع واحد جامعًا وهذا بحث قد وقع فیه الخلاف
عند من یحمل المشترک وماله حقیقه ومجاز علی جمیع معانیهما ان لم یکن بینها تناف والجوینی والغزالی
والامدی وغیرهم جعلوهما من قسم العام بناء علی ان نسبه المشترک الی معانیه کنسبه العام الی
افراده فکما ان العام عند التجرد یستفاد منه جمیع الافراد کذلک المشترک عند التجرد یستفاد منه
جمیع المعانی والرازی وغیره لا یعدونهما من قسم العام وانما نزل ترک البیان فی مقام الاحتمال منزله
العموم ولهذا قال بعض الشافعیه ان الایه لم ترد بالعموم وانما هذه الزیاده من جهه الغفله عنهم لما
رادهم یقولون باطلاق المشترک علی معنییه ظنوا انهم الحقوه بالعام فی معنی استغراقه لمدلولاته
ووجوب الحمل علی جمیع معانیه واعلم ان الاتفاق وقع علی ان العموم یوصف به الالفاظ حقیقه
یعنی ان کل لفظ یصح شرکه الکثیرین فی معناه لا فیه یسمی عامًا حقیقه اما لو کانت الشرکه فی الاسم
نفسه لا فی مفهومه فهو مشترک لا عام فعرف ان عروض العموم للالفاظ باعتبار معانیها واختلفوا
فی عروضه للمعانی علی ثلاثه اقوال القول الاول انه من عوارضها حقیقه فیوصف به المعانی کذلک
یعنی حقیقه کما فی الالفاظ فیکون اللفظ المشترک بینهما وهو رای ابی بکر الرازی من الحنفیه وحکاه
عن مذهبهم واختیار ابن الحاجب ومنهم من ذهب الی انه موضوع لکل من الالفاظ والمعانی
بالاشتراک اللفظی وهو فی غایه السقوط لما تقرر من ان المجاز اولی من الاشتراک وذلک کعم المطر والخصب
الناس وعمهم العطا وعمهم الصوت یعنی انه مسموع لهم علی جهه الشمول ونحو ذلک کثیر وهذا
الاطلاق شایع ذایع فی لسان اهل اللغه والاصل فی الاطلاق الحقیقه وکذا المعانی الکلیه التی یتصورها
الانسان کالاجناس والانواع فانها شامله لجزیاتها المتعدده الداخله تحتها فهو ای العموم شمول
امر لمتعدد سواء کان ذلک الامر لفظا او معنی وان قیل لا نسلم ان العموم حقیقه فی شمول امر متعدد
بل هو حقیقه فی شمول امر متحد لمتعدد وما ذکرتم من عموم المطر والخصب والاعطا والصوت لیس
کذلک لانه بالحقیقه شمول متعدد هو اجزا المطر لمتعدد هو اجزا الارض وکذلک العطا
والانعام الخاص بکل واحد من الناس وکذلک الصوت فان الواصل منه الی صماخ زید غیر الواصل
منه الی صماخ عمرو والا لزم حلول المعنی الواحد بمحال متعدده وهو محال ولو سلم انه یدرک فی محله
کما هو رای البعض لزم ان تکون ذات الشمس والقمر عامًا لانه یراهما کل مبصر وبالجمله فان تعلق
معنی واحد بمتعدد لا یتصور فی المعانی الخارجیه کما بیناه انما یتصور فی المعانی الذهنیه کالمعانی
الکلیه والاصولیون یکونون وجودها فالجواب النزاع ان کان فیما یعتبره اهل اللغه فی العموم فقد
بینا ذلک علی ما هو شایع عنهم والمنع لمثله مکابره علی انهم لا یعتبرون تعیین الامر الموصوف بالعموم
بالوحده الحقیقیه بل یکتفون بمطلق الشمول لما یتصف بالوحده العرفیه سواء الموجودات المتجانسة

وهو شمول امر لمتعدد

وهو العموم

وهذا القول الثانی وهو مختار المصنف

قوله الدال

یعنی ان هذا اللفظ خرج النوعین الاول خروج
بعضها بلفظ الجمیع وبعضها بلفظ دفعه وبعضها
بقید الصلوح فاخراج ما ذکر من الامور بالنظر الی ما
اشتمل علیه هذا اللفظ من القیود ولیس المراد ان کل واحد
من هذه القیود یخرج بمجموع هذا اللفظ ویطرح قدم
المولف الاحتراز بالقید الثانی علی الاول والفرق بینهما
ان الجمیع یصدق مع الشمول علی سبیل البدل کما
اشار الیه المولف بقوله لکلا ذکر بخلاف قوله دفعه ولیس قید الجمیع
یخرج المعهودین بخلاف قوله دفعه قوله یخرج نحو زید مما قبله
معنی مقید لا نعه دفعه واراد المولف انه خارج بهذا القید دون
قید الصلوح لتقدم هذا القید ولم یرد المولف انه خارج بهذا القید فقط
وانه داخل فی قید الصلوح اذ لا یصح ذلک لو المراد صلوح الکلی وزید لیس بکلی
واعلم ان خروج نحو زید بما ذکرنا انما هو بالنظر الی دلالته علی معناه الشخصی
واما بالنظر الی ان معناه ذو اجزا فخروجه بقید الصلوح فقط لانه دال علی جمیع تلک
الاجزا دفعه کذا لانه عشره علی اجزایها لکنه لا یصلح لها صلوح الکلی لجزئیاته
بل صلوح الکل للاجزا وسیتضح کلا المراد عنه قول المولف ومنه نعلم ورود نحو عشره

قوله جنس قریب

فهو اقرب من اللفظ فی حد
الحلبی ومن قول ابن الحاجب لانه
ولعله یحصل فی الکلمه الموصول مع صلته
فلا یرد ما اورده ابن الحاجب علی حد الغزالی
حیث قال اللفظ الواحد الی من انه لیس بجامع
لخروج الموصول مع صلته لانه لیس بلفظ واحد واجاب
عن ذلک فی شرح المختصر باجوبه ترکناها هاهنا للتطویل

قوله علی
جمیع ما یصلح له ای
الذی یصلح الکلمه له من الافراد
باعتبار معناها الواحد والمراد صلوح الکلمه
من الکلمه الافراد ونحوه عنها

[illegible]

منزلة واحد لاشتراكها في الماهية من حيث هي وان كان في متعارف الاصوليين ورد السؤال وكان
الراجح قول الاكثرين القول الثاني ما افاده قوله **ومجاز** يعني ان العموم ليس من عوارض المعاني
حقيقة ولكنه من عوارضها مجازا فوصفها به على جهة المجاز وهو قول اكثر الاصوليين وذلك لعدم
الاطراد فيه بدليل معاني الاعلام كلها فانها لا توصف بالعموم حقيقة ولا مجازا ولو كان حقيقة لكان مطردا
وهو منقوض بالاعلام انفسها فانها ايضا لا توصف به حقيقة ولا مجازا والحق اطراده في محل النزاع وهو
اتصاف الامر الواحد الشامل لمتعدد لفظا كان او معنى بالعموم اما حقيقة واما مجازا على اختلاف
الروايتين القول الثالث قوله **وقيل لا** يصح **ايضا** فلا توصف المعاني بالعموم حقيقة ولا مجازا وهو
قول شذوذ من ضعفاء الاصول وهو في غاية السقوط اذا عرفت ذلك فهو عند اهل القولين لاخرين اسم
اللفظ المستغرق لما يصلح له والاقرب انه في اللغة للامرين وفي الاصطلاح للالفاظ لا غير فهنا ... واصله
في الصيغ التي تستغرق العموم مثل **اسما الشرط والاستفهام** نحو من وما واي ومتى وكيف فيهما ومهما واينما في الشرط
والموصولات نحو من وما واي والذي **وكل ونحوها** كجميع سواء كانت مثبتة او منفية الا ان دخول السلب
عليها يفيد سلب العموم المستفاد منها **والنكرة في سياق النفي** او ما في معناه كالاستفهام والنهي نحو
هل من احد عندك ولا تطع منهم اثما او كفورا فالمختار وعليه الجمهور انها **للعموم حقيقة** لغوية
واستعمالها في غيره على جهة المجاز **وقيل انها للعموم في الامر والنهي** لا غير **والوقف في الاخبار** كالوعد
والوعيد حكاه ابو بكر الرازي عن الكرخي قال وربما ظن ان ذلك مذهب ابي حنيفة لانه كان لا يقطع
بوعيد اهل الكبائر من المسلمين ويجوز ان يعفو الله لهم في الدار الاخرة **وقيل هي موضوعة للخصوص**
واستعمالها في العموم على جهة المجاز وهو قول المرجئة **وقيل مشتركة** بينهما فلا يستفاد منها احدهما
الا بقرينة وهو قول الشيخ ابي الحسن الاشعري في احدى الروايتين عنه وبعض الاصوليين **وقيل بالوقف**
وهو مذهب الاشعري في رواية والآمدي والقاضي ابي بكر الباقلاني وغيرهم والوقف اما على معنى انا
لا ندري اوضع للعموم والخصوص صيغة ام لا واما على معنى انا نعلم انها وضعت صيغة تستعمل فيهما
ولكنا لا ندري اهي حقيقة في العموم وحده او في الخصوص وحده او فيهما معا ام مجاز لكن لنا ما ثبت
من الاطلاق فانه اذا قيل لا تضرب احدا ولا تشتم رجلا وغيرها فهم العموم من ذات الصيغة قطعا و...
دليل الحقيقة فثبت ان للعموم صيغة وهي ما ذكرناه بالاستقراء **ولنا ايضا استدلال العلماء الاكابر**
فانا نقطع انهم لم يزالوا يستدلون بمثل والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما والزانية والزاني فاجلدوا
كل واحد منهما مائة جلدة يوصيكم الله في اولادكم على وجه العموم شائعا ذائعا من غير انكار من احد وكاحتجاج عمر
على ابي بكر في قصة قتاله مانعي الزكوة بقوله صلى الله عليه وآله وسلم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا
الله فمن قال لا اله الا الله عصم مني ماله ونفسه الا بحقه وحسابه على الله تعالى ابو بكر والله لاقاتلن
من فرق بين الصلوة والزكوة فان الزكوة حق المال اخرجه الجماعة الا ابن ماجه واللفظ للبخاري ولم ينكر على
عمر احد من الصحابة بل عدل ابو بكر الى التعلق بالاستثناء فدل على انهم فهموا منه عموم وجوب القتال الى ان
يقولوا لا اله الا الله وعموم العصمة بعد الا ما اخرجه الاستثناء وكاحتجاج ابي بكر بقوله صلى الله عليه وآله وسلم
الائمة من قريش رواه احمد والنسائي والطبراني ولم ينكر عليه احد مع ان مقام الحجاج مظنة الانكار

١١١

فائدة

عليه بان الاجماع السكوتي لا ينتهض في الاصول وبان ذلك انما فهم بالقرائن فهي مثل السارق والسارقة
ترتب الحكم على الوصف المشعر بالعلية او العلم بانه لتمهيد قاعدة كارجم ماعزا فعلم العموم لانه شارع ادلة
عموم لله تعالى او قوله حكمي على الواحد حكمي على الجماعة او غير ذلك وعليه فقس ولجيب بان شاعه
وعدم الانكار في مقامات المحاجة تقتضي عادة القطع بتحقق الاجماع ولو سلم فالمطلوب دلالة اللفظ وهي
مما يكتفى فيه بالظن ولذلك قبلت فيه اخبار الآحاد وبان فتح هذا الباب يؤدي الى ان لا يثبت للفظ مفهوم
ظاهر لجواز ان يفهم بالقرائن وبان الناقلين لها لم ينقلوا شيئا منها بل اخذوا الاكثر من تتبع موارد
الاستعمال والتحقيق ان التجوز لا ينافي الظهور وما ذكروه من التأويلات عناد للقطع بان العموم
مثل قوله تعالى حكاية عن اليهود ما انزل الله على بشر من شيء انما فهم من الصيغة لا من قرائن خارجة احتج
الاول وهو القائل بالعموم في الامر والنهي والوقف في الاخبار **لو لم تكن صيغهما** اي الامر والنهي **للعموم**
لكان التكليف عاما لكن الاجماع منعقد على ان التكليف لعامة المكلفين والتكليف انما يصور
بالامر والنهي **فلنا ثبتت العموم** لصيغ العموم في نوعي الكلام من الخبر والانشاء **بما ذكرنا** من الادلة
على ان العلامة في شرحه لمختصر المنتهى ادعى انعقاد الاجماع على تكليف جميع المكلفين بمعرفة اخبار
الوعد والوعيد ونحوها اذ بمعرفتها يتحقق الانزجار عن المعاصي والانقياد للطاعات فلا وجه
للفرق حينئذ لتساوي الامر والنهي والخبر في عموم التكليف **احتج الثاني** وهو القائل بالخصوص
بان الخصوص متيقن لانها ان كانت له فهو المراد وان كانت للعموم فهو داخل في المراد بخلاف العموم
فانه مشكوك فيه لجواز ان يكون للخصوص فلا يكون العموم مرادا ولا داخلا في المراد **فكان**
جعله حقيقة للخصوص المتيقن **اولى** من جعله حقيقة للعموم المشكوك فيه **والجواب** ما ذكر من
اثبات اللغة بالترجيح وذلك لا يجوز بل لا يثبت الا بالنقل كما سبق ولو سلم فهو معارض بان
العموم احوط فيكون اولى لانه ان كان للعموم فالحمل على الخصوص لا يحصل المراد وان كان
للخصوص فالحمل على العموم يحصل المراد وزيادة **والاشتراك والوقف تقدما** اي تقدمت شبهة كل منهما
بجوابها في فصل الامر اما تقرير شبهة الاشتراك على نحو ما تقدم فبان يقال ان هذه الصيغ
اطلقت على الخصوص تارة وعلى العموم اخرى والاصل في الاطلاق الحقيقة فيكون حقيقة فيهما
وهو معنى الاشتراك وتقرير الجواب ان حمله على المجاز في احدهما اولى من حمله على الاشتراك
لما سبق من رجحان المجاز واما تقرير شبهة الوقف فبانه لو ثبت هذه الصيغ لشيء من العموم
والخصوص لثبت بدليل واللازم منتف لان الدليل اما ان يكون عقليا او نقليا والاول
لا دخل له في اللغة كما سبق والنقلي ان كان آحاديا لم يفد لان المسئلة اصولية مطلوب فيها العلم
والآحاد لا تفيد الا الظن والمتواتر لم يوجد والا لما وقع فيه اختلاف لقضاء العادة بامتناع
ان لا يطلع عليه المجتهدون في الطلب وتقرير جوابها بان يقال ثبت كونها للعموم بما تقدم من دليل
التبادر واستدلال العلماء على ان الموضوعات اللغوية مما ثبت بالآحاد بالاتفاق اذ لم يرد
ذلك فالقائلون بان العموم له صيغة لم ينقل عنهم خلاف في ان ما سبق ذكره من الالفاظ للعموم
الا في الذي والذين ونحوهما من الموصولات فانه نقل عن ابي هاشم وابي الحسين والرازي ان ذلك

كاسم الجنس والجمع المعرفين باللام الجنسيه والظاهر انه نقل غير صحيح لانه لم يوجد في كتبهم
كالمعتمد والمحصول واختلفوا في الالفاظ وقد بين الخلاف فيها بقوله ومنها اسم الجنس الداخل
عليه اللام مشارا بها الى الجنس نفسه من حيث الوجود على الاطلاق يعني ان اسم الجنس الداخل عليه
اللام الموصوفه كما سبق ذكره من الالفاظ وكونها للعموم حقيقه فقوله مشارا بها الى الجنس نفسه تخرج لام العهد
الخارجي لان الاشاره بها الى حصة معينه من الجنس الذي دخلت عليه فردا كانت او افرادا وقوله من
حيث الوجود تخرج لام الحقيقه والطبيعه لان الاشاره بها الى الجنس نفسه لا من حيث وجوده في ضمن
الافراد بل من حيث هو كما في التعريفات ونحو قولنا الرجل خير من المراه يريد ان جنس الرجل خير من جنس المراه
ولا يلزم منه الا يكون امراه خيرا من رجل لجواز ان تكون جنس الرجل الحاصل في ضمن كل فرد منه خيرا من
جنس المراه الحاصل في ضمن كل فرد منها مع كون خصوصيه افراد منها خيرا من خصوصيه افراد منه كمريم
رضي الله عنها وقوله على الاطلاق تخرج لام العهد الذهني فانها فيه مشار بها الى الجنس نفسه من حيث
وجوده لا في ضمن اي فرد على الاطلاق بل في ضمن فرد غير معين وذلك الفرد المندرج تحته باعتبار
مطابقته للماهيه معلوم عند المتكلم والسامع فلم يعهد بهذا الاعتبار فسمي معهودا ذهنيا ثم انهم
اتفقوا على ان العهد الذهني يتوقف على قرينه البعضيه ومع انتفائها يجب الحمل على الاستغراق وهو
ما اردناه من العموم وعليه جمهور الاصوليين من غير فرق بين ما يميز واحده بالوحده او بالتاء ام
لم يكن كذلك لكن التبادر للعموم منه عند الاطلاق ولهذا وقع الاتفاق على ان المعهود الذهني مفتقر
الى القرينه بخلاف الاستغراق واستدلال العلما كما ذكرناه في السارق والسارقه والزانيه والزاني
وكاحتجاجهم بحديث مسلم وابي داود وغيرهما الذهب بالذهب والفضه بالفضه والبر بالبر والشعير
بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثلا بمثل سوا بسوا يدا بيد فاذا اختلفت هذه الاصناف فبيعوا
كيف شئتم وشاع وذاع ولم ينكره احد وصحه الاستثنا فانه حاز من هذه الصيغه بينها ذكرناه
والاجماع والاستثنا يخرج ما يجب اندراجه فلزم من ذلك ان الافراد كلها واجبة الدخول وهو
معنى العموم وقيل هو للعموم ان لم يتميز الواحد منه بالوحده سوا ميز واحده بالتا كالبر والشعير
والتمر او لم يتميز شي منها كالذهب والفضه والملح والعسل والما وهذا مذهب الغزالي اما اذا
واحده بالوحده كالدينار والرجل والرغيف فلا يحمل على العموم الا بقرينه كالمتعين في قولهم الدينار
افضل من الدرهم والقصيل في نحو لا تقتل الرجل بالمراه وفيه ان الظاهر من نحو النفس بالنفس
والعين بالعين والاذن بالاذن والسن بالسن ان العموم يفهم من نفس الصيغه لا من امر خارج
والمتناول منتصف وقيل هو للعموم ان تميز واحده بالتا اما اذا لم يتميز واحده لها فلا يفيد
عموما سوا ميز بالوحده اولا وهذا قول الجويني وهو بعيد جدا ولهذا اتاول بعض كلام الغزالي وقيل
ان اسم الجنس المعرف باللام لا يفيد عموما اصلا بل هو للجنس الصادق ببعض الافراد كما في لبست
الثوب وشربت الما وهو مذهب ابي هاشم والرازي وابي الحسين البصري لانه اي الصادق بالبعض
هو المتيقن والجمع مشكوك فيه فوجب الحمل على المتيقن لا على المشكوك الا ان تقوم قرينه على كون
ان الاستغراق لفي خسر الا الذين امنوا فان الاستثنا فيه قرينه اراده العموم ورد اي الاحتجاج المذكور

في اللغه وقد يعترض ان اللغه انما تثبت بالتوقيف لا بالترجيح واما المضاف منه الى المعرفه فالمختار
انه يفيد العموم مطلقا وفاقا لابن الحاجب والسبكي وغيرهما وقد اخذ قولا لابن عباس واحمد بن حنبل
والمرتضى وابي العباس الحنفي رحمهم الله تعالى من قولهم فيمن قال زوجتي طالق وله زوجات انهن يطلقن
جميعا وما ذاك الا لان الجنس المضاف يعم بل قد قيل ان عموم المضاف اقوى من عموم المحلى باللام
بدليل ان الرازي وهو ممن نفى عموم المحلى باللام صرح في المحصول بان الامر المضاف في قوله تعالى فليحذر
الذين يخالفون عن امره عام في كل امر ومن الادله على عمومه قوله تعالى احل لكم ليلة الصيام فانه عام لجميع
ليالي الصيام قطعا ومنها احتجاجهم على اباحة السمك الطافي بحديث والحل ميتته ولم ينكر عليهم الاحتجاج
بذلك وانما عدل اصحابنا الى تخصيص العموم بحديث جابر مرفوعا ما القى البحر او جزر عنه فكلوه وما
مات وطفا فلا تاكلوه رواه ابو داود وابن ماجه والبيهقي في سننهم ومن الناس من فصل فذهب الى انه
لا عموم في المضاف الذي يميز واحده بالوحده محتجا بان من قال زوجتي طالق وعبدي حر وله زوجات
وعبيد لم يطلق ولم يعتق الا واحد منهن عند الاكثر بخلاف الاجبر واحده بالوحده سوا ميز بالتا كتمر
العراق او لم يميز شي منها نحو ما المطر وريث الشام وجعله قولا للقايلين بعدم طلاق جميع الزوجات
وعتق جميع العبيد في المثالين ولا يخفى على ذي مسكة ان ذلك لا يصلح ماخذا وانما قالوا ما قالوه للعرف
لا لاقتضاه ومثل ذلك يبني على الاعراف والالزم في من قال الطلاق يلزمني ان فعلت كذا ثم حنث
وقوع الثلاث عند اهل الثلاث وطلاق جميع الزوجات ان كان له زوجات عند الجمع لكونه
اسم جنس محلى باللام لكنه خولف فيه الاصل اتباعا للعرف الطارى ومن الصيغ المختلف في كونها
للعموم الجمع المعرف باللام الموصوفه او الاضافه نحو قد افلح المومنون يوصيكم الله في اولادكم
ومثله اسم الجمع كما مر ان اقايل الناس يا قوما اجيبوا داعي الله والجمهور على انه يفيد العموم
لتبادره الى الذهن عند الاطلاق ويشهد لذلك احتجاج الحاكم على الانصار بالايمة من قريش
ولم ينكر عليه بل اذعن لها الانصار ولو لم يكن للعموم لم تقم حجته عليهم لانك اذا قلت بعض
الايمه من قريش لم يلزم منه الا يكون من غيرهم امام وقوله تعالى ونادى نوح ربه فقال رب ان
ابني من اهلي فهم عليه الصلوه والسلام من قوله تعالى واهلك ان ابنه داخل حتى اجابه تعالى بانه ليس من
اهلك وقوله تعالى انا مهلكوا اهل هذه القريه لما فهم ابراهيم عليه الصلوه والسلام منه العموم قال ان
فيها لوطا فاجابته الملائكه عليهم السلام بتخصيص لوط واهله الا امراته من العموم وقوله صلى الله عليه وسلم
فمن قال السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين فقد اصاب كل عبد صالح في السموات والارض وغير
ذلك كثير ولصحه الاستثنا كما تقدم وقيل انه يفيد العموم اذا لم يحتمل عهدا وهو اختيار الحق
وذلك للتردد فيه اي مع احتمال العهد بين العموم والخصوص حتى تقوم قرينه على احدهما
ورد اي التردد ممنوع بل المتبادر منه العموم كما بيناه وقيل انه لا يفيد العموم بل هو
للجنس كالذي اي للصادق ببعض الافراد من الجماعات وهو مذهب ابي هاشم كما في روضة الناظر
وكذلك الجنس ما لم تقم قرينه على العموم وعليه ما سبق واعلم ان المحلى بلام الاستغراق والمعرف
بالاضافه من اسم الجنس والجمع سوا في شمول الافراد كلها عند اكثر القايلين بافادتها العموم كما دل عليه

الاستقرا وصرح به ايمه التفسير في كل ما وقع منه في التنزيل كقولهم في والله يحب المحسنين ان يحب
ليتناول كل محسن وفي قوله تعالى وما الله يريد ظلما للعالمين انه نكر ظلما وجمع العالمين على معنى ما
يريد شيا من الظلم لاحد من خلقه وفي قوله تعالى ولا يكن للخائنين خصيما لا تخاصم عن خائن قط ولهذا صح بلا
خلاف في جاني القوم او العلما الا زيد ابعدا استثنا وكذا في جاني كل جماعة من العلما الا زيدا على الاستثنا
المتصل ومنه الواقع في سياق النفي من اسم جنس او جمع منكرين عند الاكثرين نحو لا رجل في الدار
ولا رجال في الدار وذهب الاقل الى ان استغراق المفرد سوا كان بحرف التعريف او بغيره اشمل
من استغراق الجمع بدليل صحة لا رجال في الدار وفيها رجل او رجلان دون لا رجل وعورض بانه
يصح ان يقال ليس في الدار رجل بل رجلان او رجال كما يصح ان يقال ليس فيها رجال بل رجل او رجلان
والتحقيق ان النكرة في سياق النفي والنهي والاستفهام ظاهرة في الاستغراق وتحتمل عدمه احتمالا
مرجوحا مفتقرا الى القرينة نحو ما جاني رجل بل رجلان فانه مع القرينة وهي قولنا بل رجلان تحقق
عدم الاستغراق هذا ان لم يكن مع من ظاهرة او مقدرة نحو لا رجل في الدار فهو نص في الاستغراق
ولكن نصوصيته لا رجل في استغراق افراد مدلوله فلا يخرج عنه شي من الاحاد بغير الاستثنا لان
الاستثنا لا يقدح في كون اللفظ نصا بدليل جريانه في اسما العدد مع كونها نصا في معانيها ونصوصية
لا رجال في استغراق افراد مدلوله فلا يخرج عنه شي من الجماعات بغير الاستثنا واما استغراق
الاحاد فدلالته عليه بالظهور لا بالنصوصية فلذلك صح لا رجال في الدار بل رجل او رجلان وصح
في الدار رجل بل رجلان او رجال بخلاف لا رجل واما ما روي عن ابن عباس من ان الكتاب اكثر
من الكتب وما ذكره صاحب الكشاف من ان الملك اكثر من الملكة فناظر الى ان المفرد المعرف باللام
الجنسية او الاضافة صالح لان يراد به الجنس الى ان يحاط به اي يراد كل واحد منه بحيث لا يخرج
من احاده شي وان يراد بعضه الى الواحد لان معناه الاصلي اعني الجنسية المطلقة باق مع ارادة
والجمع المعرف بذلك صالح لان يراد به جميع الجنس اي كل واحد واحد من افراده وان يراد بعضه
ولكن لا الى الاثنين والواحد اذ لا يبقى مع ارادة ذلك معناه الاصلي اعني جنسية الجمع المطلقة اول
ان الاستغراق في المفرد انما هو تناول كل واحد من افراده والحكم منسوب اليه لكونه منسوبا الى
كل جمع جمع فان كان من الاحكام التي يكون ثبوتها للجماعة مستلزما لثبوتها لكل واحد منها فهم من ذلك
ثبوته لكل واحد كقوله لكهاني الرجال والا كانت الاحاد باقية على الاحتمال كقولك وهذه العظام
وهذا انما هو بالنظر الى مراعاة الجمعية فيه والا فان العلما المحققين يفسرون الجمع المستغرق
بتناول كل واحد من غير نظر الى معنى الرجال وهذه العظام فيكون كالمفرد في استغراقه
كانه قد بطل عنه معنى الجمعية وصار للجنسية لا الجمع المنكر فانه لا يفيد العموم عند الجمهور
خلافا لابي علي الجبائي والحاكم والمراد به جمع الكثرة واما المرتقد بها الظهور ان هذا الخلاف
لا يتصور في جمع القلة لكونه ظاهرا في العشرة فادونها بالاتفاق ولان شبهة المخالف لا تنهض فيه
الا على ذلك لانه في الجمع كرجل في الوحدان اذ لا شك في ان رجالا صالح لكل جماعة على سبيل
البدل كما ان رجلا صالح لكل واحد على سبيل البدل ورجل ليس للعموم فيما يتناوله من الاحاد

فيجب الا يكون رجال للعموم فيما يتناوله من الجماعات ولانه يصح ان يقسر بادنى الجمع لانه اقل الجمع
ولو كان ظاهرا في العموم لما صح تفسيره باقل الجمع لانه بعض المفسر به ظاهرا لا كله لانه لا يقال العدول
عن الظاهر لقيام القرينة العقلية وهو احتمال ان يكون له عند جميع عبيد الدنيا لانه يقال معنى
العموم جميع عبيده كما في قوله عندي العبيد ولا قرينة تنفي ذلك قيل في الاحتجاج للمخالف حمل
اطلاقه على كل جمع من الجموع ومنها الجمع المستغرق والحمل على الجميع اي الجمع المستغرق حمل له
على الحقايق اي على كل واحد من الجماعات التي هي حقيقة في كل منها لكونه من افراد الموضوع له لانه
الموضوع له ليلزم الاشتراك اللفظي فلا اعتراض بانه لا حقيقة له الا القدر المشترك بين الجموع
هو حقيقة فيه لا في كل فرد بخصوصه حتى يكون هناك حقائق واذا كان كذلك فهو اولى قلنا
في الجواب عليه بل الجمع المنكر صالح لكل مرتبة من مراتب الجموع والاول مرتبة منها وحمله على
سائر المراتب والحمل عليه متيقن وعلى غيره مشكوك والحمل على المتيقن اولى من الحمل على المشكوك فيه
وقلنا ايضا في الجواب عليه الجميع المستغرق فرد مما وضع له لان رجالا مثلا
موضوع للقدر المشترك بين الجموع والجميع واحد من الجموع فهو جزئي من جزئياته وشأن العام
ان يراد به جميع الجزئيات وهذا لم يرد به الا جزئي واحد على الجمهور فيه اصلا واختلف في اقل
الجمع والنزاع في صيغ الجمع لا لفظ الجمع والجماعة والجمهور على ان اقله ثلاثة للتبادر بمعنى انه يسبق
الى الفهم عند اطلاق هذه الصيغ بلا قرينة ما فوق الاثنين وذلك دليل على انها حقيقة فيه
وقيل ان اقله اثنان وهو مروي عن مالك واكثر اهل الظاهر واليه ذهب الباقلاني والاستاذ
من الشافعية لقوله تعالى فان كان له اخوة والمراد بهما يتناول الاخوين اتفاقا والاصل في
الاطلاق الحقيقة قلنا لو كان حقيقة لتبادر الى الافهام اهل اللغة فكان لا يسكن ابن عباس
على عثمان ولا يعدل عثمان الى التاويل وهو الحمل على خلاف الظاهر بالاجماع وهما من اهل اللغة وفصحا
العرب وذلك فيما رواه ابن حزم والبيهقي وابن عبد البر والحاكم وقال صحيح الاسناد عن ابن عباس
انه دخل على عثمان فقال له ان الاخوين لا يردان الام الى السدس فانما قال الله تعالى فان كان له اخوة
والاخوان في لسان قومك ليسا باخوة فقال عثمان لا استطيع ان انقض امرا كان قبلي فتوارث الناس
مجاز ليتبادر غيره لا حقيقة لانها لا يتبادر فيه وهو يعني استعمال صيغة الجمع في الاثنين مجازا
جائز على المختار وقيل انه غير جائز وحكمهم قول ابن عباس ليس الاخوان اخوة وهو معارض
بقول زيد بن ثابت فيما رواه الحاكم في المستدرك عنه انه كان يقول الاخوة في كلام العرب اخوان
فصاعدا وروي نحوه عن عمر والتوفيق بين قوليهما ان ابن عباس اراد ليس الاخوان اخوة على
جهة الحقيقة وزيد بن ثابت اثبت ذلك على جهة المجاز احتجوا ايضا بانه لو صح للاثنين لصح ان
يقال جاني رجلان عالمون ورجال عالمان فيحمل عالمون في الاول ورجال في الثاني للاثنين واجيب
بمنع الملازمة مستندا الى ان امتناع رجلان عالمون ورجال عالمان انما لمراعاة الصورة ولا يبعث
المعنى صورة الجمع ولا الجمع بالمعنى محافظة على التشاكل بين الصفة والموصوف مع كونهما لشي واحد
فلو روعيت الصورة لما نعي وصف المفردات المتعاطفة بلفظ الجمع دون التثنية ووصف

Copyright ... University

امنوا به دون المفرد بعد

المفردين المتعاطفين بلفظ التثنية دون الجمع نحو جاء زيد وعمرو وبكر العالمون لا العالمان وجا
زيد وعمرو العالمان لا العالمون وهو مع انه كلام على السند مدفوع بما تقرر عندهم من ان الجمع نحو
الجمع كالجمع بلفظ الجمع فمتعاطف المفردات بمنزلة الجمع وفي صورته ومتعاطف المفردين بمنزلة
التثنية وفي صورتها أو لأنه اي استعمال صيغة الجمع للاثنين مجاز بلا تردد في كل شي لما عرفت من
ان المجاز لا يجب اطراده قيل و تصدق صيغة الجمع في الواحد مجازا ايضا وهو قول الجويني واتباعه
لصحة استعمالها فيه نحو قول القائل انتبرجين للرجال فيمن تبرجت لرجل واحد لاستواء الواحد والجمع
في حرمة التبرج له وقيل لا تصدق صيغة الجمع عليه حقيقة ولا مجازا والجمع فيما ذكر من المثال هو محمول
باعتبار ان من تبرجت لرجل تبرجت لغيره عادة على ان جمع الكثرة تستعمل لمجرد الجمعية والجنسية فيقال
فلان حسن الثياب في معنى حسن الثوب وكثير عندك من الثوب والثياب صرح به الرضي رحمه الله تعالى في
شرح الشافية وما نحن فيه من هذا القبيل مسئلة اختلف في مثل قوله تعالى خذ من اموالهم
صدقة هل يقتضي اخذ الصدقة من كل نوع من انواع مال كل مالك او يقتضي اخذ صدقة واحدة
من نوع واحد فذهب الاكثرون الى انه عام في كل نوع من الانواع فيقتضي اخذ الصدقة من كل
واحد منها وذهب الكرخي وابن الحاجب الى الثاني فيكفي اخذ صدقة واحدة من جملة الاموال احتج
الاكثرون بما اشار اليه بقوله لانه جمع مضاف وقد مر انه من صيغ العموم فكانه قيل خذ من كل مال
صدقة وكما انه لا يكفي في امتثال الامر فيما مثلناه اخذ صدقة واحدة من جملة الاموال كذلك لا
يكفي في محل النزاع واجيب بمنع مساواته خذ من كل مال تجدد من اموالهم فان كلا للتفصيل بخلاف
الاموال واموالهم ولذلك فرق بين قول القائل للرجال او لجيراني علي درهم وبين قوله لكل رجل او لكل جار
لي علي درهم وذلك بان الائمة يفسرون الجمع المستغرق تارة بالمجموع من حيث هو مجموع كما في قولك الرجال
عندي درهم حيث حكموا بانه اقرار بدرهم واحد للكل واخرى بكل واحد واحد فيكون كالمفرد كما في
والمعنى الثاني اكثر من الاول نص عليه السيد الشريف فيجب الحمل على الاكثر الا لقرينة كمثال الاقرار
قد يقوم وينبه على ان المراد بالجمع المعرف هو المجموع لا كل فرد مثل هذه الدار لا تسع الرجال او نحو
مثل فلان يركب الخيل وما هو لا يحمل الرجال فلهذا افترق بين للرجال عندي درهم ولكل رجل عندي
درهم على البراءة الاصلية بخلاف مثل والله يحب المحسنين ويحب كل محسن وما الله يريد ظلما للعباد اي
لاحد من العباد قيل في الاحتجاج للمخالف انه يصدق اذا اخذ من جملة اموالهم صدقة واحدة انه اخذ
منها صدقة واذا صدق انه اخذ منها صدقة فقد امتثل ما امر به قلنا ما ذكر توهم
هو عين النزاع فلا نسلم انه يصدق انه اخذ من اموالهم صدقة على ما يقتضيه معناه بقضية العموم
من كل مال صدقة قيل في الاحتجاج له ثانيا لو عم لوجب من كل فرد واللازم باطل اما الملازمة فلانا
على ان كل دينار وكل درهم مال واما بطلان اللازم فللاجماع على انه لا يجب اخذ الصدقة من كل فرد من
افراد المال واذا لم يجب لم يجب من كل نوع اذ لا مقتضي له الا العموم من الخطاب قلنا قضية العموم
بحكم اللغة تقتضي ذلك لكنه ترك للعرف والاجماع نعني ان العرف والاجماع عارضا العام في بعض
متناولاته التي هي الافراد ولا نسلم ان ذلك يستلزم المعارضة في البعض الاخر وهو الانواع

فيه والتحقيق ان الجمع لتضعيف المفرد والمفرد قد يراد به الواحد من الافراد فيكون معنى الجمع المعرف
باللام او الاضافة جميع الافراد وقد يراد به الجنس فيكون معنى الجمع جميع الانواع كالاموال والعلوم
والمعنى الاول اكثر استعمالا من الثاني فيكون التعويل فيه على القرائن وقد دل العرف واتفق الاجماع
على ان المراد في مثل خذ من اموالهم الانواع لا الافراد مسئلة في بيان حكم الخطاب الوارد على
سبب سؤال كان او غيره وتفصيل الكلام فيما سببه السؤال ان الجواب اما ان يكون مستقلا بنفسه
بحيث لو ابتدئ به كان كلاما تاما مفيدا او غير مستقل فالثاني تابع للسؤال في عمومه بالاتفاق وفي خصوصه
على المختار اما العموم فكما روي عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم انه سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال اينقص الرطب
اذا يبس فقالوا نعم قال فلا اذن فان السؤال لما كان غير مختص باحد تبعه الجواب في العموم واما الخصوص
فكما لو سأله سائل وقال توضأت بماء البحر فقال له يجزيك فهذا وامثاله لا يحمل على التعميم في حق الغير خلافا
للشافعي رضي الله عنه مصيرا منه الى ان ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم
في المقال وهذا كما قال فيه الغزالي رحمه الله تعالى يعتذر بعموم بالوهم المجرد لان الحكم على ذلك الشخص
لعله كان لمعنى يختص به كتخصيص ابي بردة في الاضحية بجذع من المعز وتخصيص خزيمة بقبول شهادته
وحده ولو قدر معنى جالب للحكم يوجد في غيره فالتعميم بالعلة لا بالنص على ما هو زعم من يدعي عمومه
واما الاول وهو كون جواب السؤال مستقلا بنفسه فلا يخلو اما ان يكون مساويا او اخص او اعم
فان كان مساويا فالحكم في خصوصه وعمومه كالحكم فيما لو لم يكن مستقلا مثال الاول ان يقال سائل افطرت
جامعت في نهار رمضان فماذا علي فيقال له عليك كفارة كالظهار ومثال الثاني ان يقول ما على من
جامع في نهار رمضان فيقال من جامع في نهار رمضان فعليه كفارة كالظهار وهذا متفق عليه والاول
بخلاف الشافعي كما تقدم وان كان الجواب اخص فالحكم فيه كالحكم فيما لو لم يكن الجواب مستقلا مع
كون السؤال خاصا فلا يتعدى محل التنصيص الى غيره الا بدليل خارج عن اللفظ كما مر بل الخصوص
هنا اولى منه هناك لانه عدل هنا بالجواب عن مطابقة سؤال السائل مع دعاء الحاجة الى المطابقة
بخلافه هناك لتطابق السؤال والجواب وان كان الجواب اعم فحكمه العموم وقد بينه بقوله ورود
العام على سبب خاص لا يمنع عمومه عند الاكثرين ونقل خلافه عن مالك والشافعي والمزني وابي ثور وسوا
كان ذلك السبب سؤالا ام لا مثال الاول حديث ابي داود والترمذي عن ابي سعيد الخدري قيل يا رسول
الله انتوضأ من بئر بضاعة وهي بئر يلقى فيها الحيض والنتن ولحوم الكلاب فقال ان الماء لا ينجسه شي
ومثال الثاني ما روى البيهقي عن ابن عباس وعائشة ان شاة لميمونة ماتت فقال النبي صلى الله عليه
وآله وسلم هلا استمتعتم باهابها فقالوا انها ميتة فقال ان دباغ الاديم طهوره ورواه الدارقطني مسندا
من حديث يعقوب عن عطاء عن ابيه عن ابن عباس وقال لا نعلم رواه عن يعقوب الا اسعد انتهى
احتج الجمهور بوجهين الاول قوله لاعتباره اي لاعتبار السلف من الصحابة ومن بعدهم العموم
مع ابتنائه على اسباب خاصة من غير نكير من احد ولو كان السبب الخاص مسقطا للعموم لكان اجماع
الامة على التعميم على خلاف الدليل وهو باطل وذلك في آيات السرقة واللعان والظهار اما آية
السرقة فقال الكلبي انها نزلت في طعمة بن ابيرق سارق الدرع درع الواحدي وقيل انها نزلت في سرقة المجن

وقيل في سرقة رداء صفوان واما اية الظهار فانها نزلت في خولة وقيل في جويلة بنت ثعلبة حين ظاهر منها زوجها
اوس بن الصامت واما اية اللعان فانها نزلت في هلال بن امية وقصته مشهورة وغيرها مثل قوله تعالى
الزاني لا ينكح الا زانية او مشركة فانها نزلت في عناق والى مرثد الغنوي لما استاذن رسول الله صلى الله عليه وسلم
في نكاح عناق وكانت خليلة له في الجاهلية رواه ابو داود والترمذي والنسائي من حديث عمرو بن شعيب
عن ابيه عن جده والثاني قوله ولان التمسك بالعام ولا تناوله السبب الخاص قطعا لانه لا معارض لهما
واحتج الاول بوجهين وتقرير الاول انه لو كان عاما للسبب ولغيره لجاز تخصيص السبب عنه بالاجتهاد
لانه بعض الافراد فيكون حكمه حكم سائرها فيجوز الحكم بعدم ظهوره به بين نصاعه وبطلانه قطعي ومتفق عليه
والجواب بمنع الملازمة وحينئذ لا يلزم جواز تخصيص الاسباب المعينة كبيع نصاعة فانها من بين ما
يتناوله العموم مختص بالمنع عن الاخراج للقطع بدخولها في الارادة ولا يبعد ان يدل دليل على ارادة
خاص فيصير كالنص فيه والظاهر في غيره فيمكن اخراج غيره دونه وتقرير الثاني بان يقال لو عم الخطاب
العام مع السبب الخاص لكان نسبته الى السبب الخاص وغيره سوا فلا يكون لنقله فائدة ولو لم يكن فيه
فائدة لما اتفق عليه لكن التالي باطل فالمقدم مثله والجواب بمنع الملازمة وحينئذ لا يلزم من ابطالها
مع السبب الخاص على عمومه اسقاط فائدة نقلها اذ لا يلزم من اسقاط الفائدة المعينة اسقاط على الاطلاق
فانها منع تخصيصها ومعرفتها يعني ان الفائدة غير ما ذكره من ابطال العموم مثل منع تخصيص الاسباب
فلا يجوز اخراجها عن العموم بطريق الاجتهاد ومعرفة الاسباب والسير والقصص فانها تطلب
لذاتها وربما افادت معرفتها الوثوق بصحتها ولهذا قال العز الى ان ابا حنيفة لم يبلغه السبب في
قصة عبد بن زمعة وسعد بن ابي وقاص فاخرج السبب عن العموم والتحقيق ان السبب المعين قطعي
الدخول فلا يجوز اخراجه عن العموم بالاجتهاد واما نوع السبب فليس دخوله قطعيا فيجوز اخراجه
عن العموم وقد حمل كلام ابي حنيفة على هذا لانه لم يقل بخروج وليدة زمعة بعينها وانما اخرج نوع
الامة المستفرشة والحق ان ابا حنيفة يقول انما ثبت فراش وليدة زمعة بالدعوة ولا تكون الامة
مستفرشة الا بها لا بالوطء وحده وخصه لم يخرج نوع السبب ولا شخصه اصلا ويؤيد هذا التاويل
انه جاء في بعض الروايات ان عبد بن زمعة قال ولد على فراش ابي اقر به ابي والله اعلم **مسئلة**
اختلف في اللفظ العام اذا قصد به المدح او الذم كقوله تعالى ان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم
وكقوله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب اليم هل يبقى
على عمومه ام لا والمختار وعليه الجمهور ان تعميمه مدحا او ذما لا يقدح في عمومه لعدم التنافي
بين المدح والذم وبين التعميم لان قصد المبالغة في مقام الحث على الفعل والزجر عنه لا ينافي العموم
واللفظ عام بصيغته وضعا فوجب التعميم عملا بالمقتضي السالم عن المعارض ونقل عن الشافعي
رحمه الله المنع من عمومه حتى انه منع من التمسك بقوله تعالى والذين يكنزون الاية في وجوب زكاة
الحلي مصيرا منه الى ان العموم لم يقع مقصودا في الكلام وانما سيق الكلام للذم لا لايجاب الزكاة في
كل ذهب وفضة وقد **قيل** في الاحتجاج له انما **سيق** الكلام للمدح والذم فلفظ العموم فقد
للمبالغة فيها وذكر العام بلا تعميم ابلغ اي ادخل في المبالغة في المدح والذم **قلنا** لا نسلم ذلك بل تم

فادخل فيها فان المكلف اذا علم ان كل فاجر في الجحيم وان كل كانز للذهب والفضة معذب بالعذاب
الاليم احجم عن ارتكاب المعاصي وحافظ على واجب الانفاق بخلاف ما لو اعتقد ان بعضهم يحرم
ذلك بالتعميم وان لم يكن ادخل فيها **فلا ينافي** بين التعميم وبين المبالغة حتى
يكون القصد اليها مبطلا لنفي العموم بل غاية الامر ان المبالغة تحصل بكل منهما وان كان التعميم
ادخل والتحقيق ان قصد المبالغة في مقام الحث على الفعل والزجر عنه لا ينافي العموم بل لا يبعد
ان يكون العموم ابلغ في قصدها كما بيناه واما في غير مقام الحث والزجر فانا قد منعنا فيه كما في
ضربت الناس كلهم فانه اذا حمل على ظاهره من العموم فاتت المبالغة لانها انما حصلت من تنزيل ضرب
بعض الناس منزلة ضرب الكل **مسئلة** اختلف فيما اذا حكى الصحابي حالة بلفظ ظاهره العموم
مثل قول ابي هريرة ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم **نهى** عن بيع الحصاة **و** عن بيع **الغرر** رواه
مسلم **و** قول جابر ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم **قضى بالشفعة للجار** رواه النسائي فذهب
الامام يحيى واكثر الاصوليين الى انه لا يعم والاقلون الى انه يعم وهو المختار فالغرر المذكور
يعم جميع افراد **الغرر** والجار المذكور لم جميع افراد **الجار** وذلك **لصدوره من عدل
عارف** يعني ان صيغة العموم صدرت من عدل عارف باللغة فالظاهر انه لم ينقل صيغة العموم
وهي الغرر والجار لكونهما معرفين بلام الجنس الا وقد سمع صيغة لا تشكك في عمومها او علم على
انه عمومها اذ العدل الممتنع عن ايقاع الناس في ورطة الالتباس واتباع ما لا يجوز اتباعه واذا
ظن صدق الراوي فيما نقله عنه عليه السلام وجب اتباعه بالاتفاق **قيل** في الاحتجاج للاكثرين
الاحتجاج انما هو بالمحكي لا بنفس الحكاية **والمحكي يحتمل الخصوص** فيحتمل في الحديثين انه صلى الله عليه وآله وسلم
نهى عن غرر خاص وقضى بالشفعة في جوار خاص فظن الراوي عموم الحكم باجتهاده او سمع صيغة
خاصة فتوهمها عامة فنقل الحكم على اجتهاده او توهمه **قلنا** هذه الاحتمالات **خلاف الظاهر** لما
من عدالة الراوي ومعرفته بالعربية ولو ترك الظاهر للاحتمال لادى الى ترك كل ظاهر لان الاحتمال
من ضرورياتها **مسئلة** اختلف في فعل المساواة الواقع في سياق النفي **مثل** قوله تعالى **لا يستوي**
اصحاب النار واصحاب الجنة فذهبت الحنفية والرازي والبيضاوي وكثير من اصحابنا الى ان ذلك
لا يفيد العموم وذهب الشافعي وبعض اصحابنا الى افادته العموم ولذلك ذهب الى ان المسلم لا
يقتل بالكافر ولو كان ذميا واصحابنا وان وافقوه في الحكم فلم يوافقوه في الاصل وانما منعوا قتل
المسلم بالكافر ولو كان ذميا بعموم لا يقتل مسلم بكافر رواه البخاري وابو داود والمختار انه لا عموم لانه
يحتمل نفي الكل من وجوه الاستواء **و يحتمل نفي البعض** منها **بحسب السؤال** من المخاطبين
المراد منها وصحة تقسيمه اليهما فثبت انه يفيد مطلق النفي للاستواء وهو اعم من النفي المقيد بالكل
او بالبعض والنفي الاعم لا اشعار له بالنفي الاخص ولا يخفى عليك ان الكل والبعض قيد المنفي نفسه
لا للنفي اذ لو كان للنفي لتوجه النفي اليه ولزم انعكاس الحكم وان اردت زيادة استيضاح لما ذكرناه فعليك
بالفرق بين قولك العاقل حصل نفي الاستواء مطلقا وحصل نفي الاستواء بكل او خاص فتعلم ان
النفي المطلق لا يشعر بالمقيد بقيد مخصوص بخلاف نفي المطلق ولما لم يتنبه الشارحون لمنهاج السنة

صحح لصدق الدليل وجزموا بان قوله الا ان الاعم لا يستلزم الاخص غلط منشاوه استعمال قاعدة الاثبات
في النفي وهو اجل من ان يخفى عليه ما هو ادق من هذا فصل في الاحتجاج للشافعي ومن وافقه في
دخول نفي بعض المنكر وهو المصدر نحو لا يستوي زيد وعمرو لا يثبت استوا بينهما عم كغيره
من النكرات قلنا قد تقرر ان التعريف والتنكير من خواص الاسما فلم يدخل النفي على نكرة اصلا وحينئذ
لا نسلم انه يجب اجرا المتضمن مجرى ما يتضمنه لما ثبت من انه ليس المأول كالمؤول كقولهم في الجملة المعللة
بالمصدر وقائمة مقام المفعولين فلو كان المأول كالاول لما قامت مقامهما نعم او انما يحمل قول القائل
لا استوا ولا مساواة بين زيد وعمرو فهو عام لانه نكرة في سياق النفي ومثله الاستوا خاص بغير زيد
لكونه محلى بلام الجنس وكل واحد منهما مخصوص بالعقل نحو الله خالق كل شي الله خالق كل شي
خلق ولا يرد عدم صدق كل واحد من العمومين من حيث انه لا بد بين كل امرين من مساواة من
وجه وان المساواة في سلب ما عداهما عنهما وعدم مساواة من وجه واقلها في تشخصهما والا ارتفعت
الاثنينية مسئلة اختلف في المقتضي بصيغة الفاعل وهو ما لا يستقيم في العقل والشرع
كلاما الا بتقدير ومنه امور صالحة لا ستقامة الكلام فذهب السيد ابو طالب والامام يحيى بن حمزة وكثير
من الاصوليين كالشيخ ابي اسحق والغزالي وابن السمعاني والرازي والامدي وابن الحاجب الى انه
لا عموم له في المقتضيات فلا تقدر كلها بل تقدير واحد منها لدليل فان فقد الدليل كان مجملا
منها وذهب جمهور اصحابنا الى انه يعم المقتضيات فتقدر كلها الا ما خصه دليل مثال ذلك قوله صلى
الله عليه وآله وسلم رفع عن امتي الخطا والنسيان وما استكرهوا عليه رواه الطبراني في معجمه الكبير
عن ثوبان وله شاهد صحيح رواه ابن ماجه بسند جيد وابن حبان في صحيحه والحاكم في مستدركه
وقال انه على شرط الشيخين فان ظاهره يقتضي نفيهما بالكلية عن جميع الامة لكنه يفضي الى الكذب
في كلام الرسول صلى الله عليه وآله وسلم للقطع بصدورهما من الامة فلا بد من اضمار حكم يمكن نفيه
من الاحكام الدنيوية او الاخروية كالعقوبة والضمان والذم والقضا الى غير ذلك احتج الاولون
بما اشار اليه بقوله للاستغنا عن اضمارها وتقريره بان يقال لو اضمر جميع الاضمار مع الاستغنا والا لزم
باطل اما الملازمة فلان الحاجة تندفع بالبعض دون الاخر فكان الاخر مستغنى عنه واما بطلان
اللازم فلان الاضمار لما كان للضرورة وجب ان تقدر بقدرها احتج القائلون بالمذهب
الثاني بما اشار اليه والى جوابه بقوله وقيل من نحو لا سلطان في البلد نفي الصفات المعتبرة فاذا
قيل هذا فيه وتقريره انه اذا قيل لا سلطان للبلد وبها سلطان فانه يفهم منه نفي جميع الصفات المعتبرة
فيه من السياسة والعدل ونفاذ الحكم وغيرها فكذلك يكون حكم رفع عن امتي الخطا والنسيان
والجواب انه انما فهم ذلك بحسب العرف والقياس في العرف لا يصح اذ قد يحصل العرف في عبارة دون
عبارة ولا جامع في مثله فان تعين احدها اي احد المقتضيات بدليل كالملفوظ ان عاما فعام
وان خاصا فخاص اذ لا فرق بين الملفوظ والمقدر في افادة المعنى قيل العموم من عوارض الالفاظ
والمقدر ليس بلفظ ورد بمنع المقدمتين اما الاولى فلان العموم في الحقيقة انما يعرض لمدلول
اللفظ بان يراد جميع افراده واما الثانية فلان المقدر لفظ حكما مسئلة اختلف في الفعل

المتعدي الى مفعول اذا وقع بعد نفي او معنى نفي هل يجري مجرى العموم في مفعولاته ام لا مثل
والله لا اكلت وان اكلت فعبدي حر وهذا امثال معنى النفي لاستعماله في موضع اليمين للمنع
فالجمهور كالشافعية وابي يوسف من الحنفية واكثر اصحابنا على انه عام في مفعولاته فيقبل تخصيصه
بالنية فاذا قال اردت اكل العنب مثلا قبل منه وقيل انه غير عام في مفعولاته فلا يقبل
تخصيصا فلو خصصه بمأكول لم يقبل منه لان التخصيص من توابع العموم وهذا مذهب اكثر الحنفية
والمؤيد بالله من اهل البيت وهذا الخلاف مبناه على ان المفعول به مقدر في نظم الكلام فيكون كالمذكور
ملحوظا عند الذكر فجاز ان يراد به بعض دون بعض او محذوف لا يلحظ عند الذكر وانما سيق
الكلام لنفي حقيقة الفعل من حيث هي والصحيح احتمالها لان كل واحد منها واقع في فصيح الكلام
مقبله اي التخصيص بالنية ويكون ذلك قرينة لارادة احد المحتملين واعلم ان من اصحابنا من جعل
الخلاف عاما في الفعل المتعدي وغيره ومثل لغيره بان صمت ولا اصوم بالنسبة الى الازمنة وان
قعدت ولا اقعد بالنسبة الى الامكنة ولا تعديه فان سائر المتعلقات مما يحتمل التقدير والحذف
والغزالي وابن الحاجب وغيرهما خصصوا الخلاف بالمتعدي وجعلوا ما عداه محل وفاق في انه لا
يقبل التخصيص بالنية وفي دعوى الوفاق نظر فان بعض الشافعية ذكر صحة التخصيص بالازمنة
والامكنة ونقل في ذلك نصا للشافعي رحمه الله واما نحو لا اكل اكلا وان اكلت اكلا فقابل للتخصيص
بالنية اتفاقا واستبعدت الفرق بين هذا وبين ما تقدم لان مفهومهما متحد لا يختلف الا بالتاكيد
وعدمه والتاكيد تقوية مدلول الاول من غير زيادة وفرق بعضهم بان المفعول المطلق متعلق
للفعل كغيره من المتعلقات وكما انه اذا قال والله لا اكلت تمرا ولا صمت يوما ولا دخلت دارا
يصح منه التخصيص بالاتفاق كذلك اذا قال لا اكلت اكلا بخلاف ما اذا حذفت المتعلقات فان
الفعل لا اشعار له بشي منها وبعضهم بان اكلا فيه تنكير صريح وقد يقصد به عدم التعيين لما
هو متعين مخصوص في نفسه نحو رايت رجلا وهو معين عند المتكلم لكنه لا يتعرض له وتعيينه
فاذا قصد ذلك وخص باكل التمر كان تعيينا لاحد محتمليه فقبل بخلاف لا اكل فانه لنفي الحقيقة
وتخصيصه تفسير له بما لا يحتمله مسئلة الاكثرون على ان الفعل الاصطلاحي المثبت الدال
على ما يقابل القول لا يفيد حكايته العموم فاذن لا عموم لمثل صلى داخل الكعبة وكان يجمع بين
الظهر والعصر في اقسامهما فلا يعم الاول الفرض والنفل ولا الثاني جمع التقديم والتاخير اذ لا
شمول اللفظ بحسب وضعه بالكثرة من صلاة وجمع مخصوص فلا يمكن تعيين احد القسمين الا
بدليل لانه ليس في نفس وقوع الفعل المدلول عليه بالصيغة ما يدل على وقوعهما معا بل وقوع
احدهما والتعيين الى الدليل وتوهم الاستمرار من كان كما توهم عليه الشيخ عبد القاهر حيث قال قولهم كان
يدل على الزمان الماضي نحو كان زيد خارجا يقتضي ان يحمل اسم الفاعل مستغرقا للوجود في
الماضي من الزمان ويحصل من بعد انه يقتضي وجود اداما في الماضي من الزمان واذا فهم الاستمرار
منه فالاقرب انه يصدق الثاني وهو كان يجمع عموم الازمان وكونه من لفظ الراوي لا يقدح في ذلك
لان الغرض انه عدل عارف فهم جمع التقديم والتاخير والجمع في سفر النسك وغيره قيل ومثاله

الخلاف في هذا الطرف من هذه المسئلة ان كان هل يقتضي التكرار اولا و بالاول جزم القاضي ابو بكر
فقال ان قول الراوي كان يصلي الله عليه وعلى آله وسلم يفعل كذا يفيد في عرف اللغة تكثير الفعل وتكرره قال
وكان يامر اهله بالصلوة والزكوة اي يداوم على ذلك وكذا قال القاضي ابو الطيب من الشافعية وجزم
عليه ابن الحاجب الا انه قال ما معناه انه لا يلزم من التكرار العموم واختار في المحصول الثاني فان
دل دليل خارجي على التكرار عمل به والا فلا وقال ابن دقيق العيد انها تدل على التكرار كثيرا كما يقال
كان فلان يقري الضيف ومنه كان صلى الله عليه وآله وسلم اجود الناس الحديث وتجي لمجرد الفعل من غير
تكرار قليلا نحو كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم يقف بعرفات عند الصخرات وقول عائشة كنت اطيب النبي صلى الله
عليه وآله وسلم لحله ولحرمه ولم يقع وقوفه بعرفة واحرامه وعايشة معه الا مرة ومنه ما في سنن ابي داود
بسند صحيح عن عروة عن عايشة وهي تذكر شان خيبر كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم يبعث عبد الله
ابن رواحة الى يهود خيبر فيخرص النخل فهذا لا يمكن فيه التكرار لان خيبر كان سنة سبع وعبد الله رضي الله عنه
قتل في غزوة مؤتة سنة ثمان انتهى كلام ابن دقيق العيد وقد تحصل من جميع ما ذكرناه عنهما في الحصول
شياع افادتها التكرار والاستمرار فلا يعدل عنه من غير قرينة **مسئلة** في بيان ان الشارع اذا علق
حكما على علة منصوصة نحو ان يقول حرمت السكر لكونه حلوا هل يعم الحكم وهو الحرمة في المثال
اين ما وجدت العلة وهي الحلاوة ام لا اختلفوا فيه والمختار وعليه الاكثر ان الحكم المعلق على علة
منصوصة يعم قياسا شرعيا لا لغة وقيل انه يعم بالصيغة لغة وكلام الشافعي انه يعم ولم يبين
وجه العموم فقيل اراد من جهة اللغة وقيل من جهة القياس فكلامه محمول على القولين وقيل انه
لا يعم لا بالقياس ولا باللغة وهو اختيار الباقلاني لنا في عمومه استقلال العلة ظاهرا
فوجب اتباعها واثبات الحكم حيث وجدت لثبوت وجوب التعبد بالقياس ولنا في ان عمومه
ليس بالصيغة انه لو عم لغة لاقتضى قول القائل اعتقت غانما لسواده عتق كل اسود من عبيده
لانه بمثابة اعتقت كل اسود واللازم باطل لانه لا قائل به من اهل اللغة وقوله واتحاد مفهوم حرمت
الخمر لاسكارها وحرمت المسكر ممنوع اشارة الى شبهة القائل بعمومه لغة وجوابها وتقريرها انه لا
فرق بين حرمت الخمر لاسكارها وحرمت المسكر في العرف والمفهوم واحد والثاني يدل على تحريم كل
مسكر بالصيغة فكذلك الاول وتقرير الجواب انا لا نسلم عدم الفرق بينهما فان الاول خاص بالخمر
صيغة والثاني عام لكل مسكر وان اراد انه لا فرق بينهما في الحكم لم يسعه لان ذلك بالقياس
الشرعي ولا يلزم منه كونه بالصيغة لان عموم القياس موقوف على ادلة تثبت القياس وعموم
الصيغة لا يتوقف على ذلك فافترقا وقوله واحتمال جزئية العلة لا يمنع الظهور اشارة الى شبهة
الباقلاني وجوابها وتقريرها انه يحتمل ان تكون العلة في قوله حرمت الخمر لاسكارها خصوصية
المحل مع الاسكار لا مجرد الاسكار وكذلك قوله صلى الله عليه وآله وسلم في قتلى احد زملوهم بكلومهم ودمائهم
فانهم يحشرون واوداجهم تشخب دما يحتمل ان تكون العلة فيه مع ذلك خصوصية قتلى احد وتقرير
الجواب ان هذا مجرد احتمال فلا يترك به الظاهر والتعليل ظاهر في الاستقلال كسائر العلل المنصوصة
مسئلة اختلف في عموم المفهوم فالجمهور على اثباته ونفاه الغزالي رحمه الله قيل النزاع لفظي لان

فمن يقول بما يستغرق في محل النطق لم يقل به ومن فسره بما يستغرق في الجملة قال به لا خفى لانه ان اريد
ثبوت الحكم في جميع ما سوى المنطوق من صور وجود العلة في الموافقة وعدمها في المخالفة فلا يتصور
النفي من القائل به كالغزالي وان اريد ثبوته بها بالمنطوق فلا يتصور اثباته والحق انه حقيقي لما ثبت من
ان العموم من عوارض الالفاظ لا المعاني ولا الافعال وهذا ما اراد بقوله الخلاف في عموم المفهوم
مبناه على الخلاف في كون العموم من عوارض المعاني وهو ظاهر كلام المستصفى حيث قال من يقول
بالمفهوم قد يظن للمفهوم عموما ويتمسك به وفيه نظر لان العموم لفظ تتشابه دلالته بالاضافة الى
مسميات والتمسك بالمفهوم والفحوى ليس تمسكا بلفظ بل بسكوت فاذا قال في سائمة الغنم زكوة فنفي
الزكوة عن المعلوفة ليس بلفظ حتى يعم اللفظ او يخص وقوله تعالى ولا تقل لهما اف دل على تحريم الضرب لا
بلفظ المنطوق حتى يتمسك بعمومه وقد ذكرنا ان العموم للالفاظ لا للمعاني والافعال انتهى الا ان نقول
بان العموم من عوارض الالفاظ خاصة ربما نقول بعموم المفهوم بناء على ان المفهوم ملحوظ يوجه
اليه القصد عند التلفظ بالمنطوق وربما نقول بعدم عمومه بناء على انه مسكوت عنه ملتفت اليه
نص اذ حصوله انما هو بتبعية ملزومه المنطوق كما تقرر في مسئلة الاولى **مسئلة** اختلف في
عموم خطاب الرسول صلى الله عليه وآله وسلم مثل يا ايها المزمل قم الليل لئن اشركت ليحبطن عملك يا ايها
النبي اتق الله هل يعم الامة ام لا فذهب الاكثرون من الاصوليين الى ان الخطاب الخاص بالرسول
لامثاله لا يتناول الامة بعمومه ولا يتناولهم الا بدليل خارجي من قياس لهم عليه او نص او اجماع يوجب
التشريك اما مطلقا او في ذلك الحكم خاصة وذهب ابو حنيفة واحمد رحمهما الله تعالى الى انه يعمهم الا بدليل
يدل على الفرق احتج الاولون بقوله لانه خطاب مفرد يعني ان كل من عرف اللسان يقطع
ان مثله وضع لخطاب المفرد لا يتناول غيره ولذلك لا يكون امر السيد لبعض عبيده بخطاب يخصه
امرا للباقين وكذا في النهي وسائر اقسام الخطاب كيف ومن المحتمل ان يكون الامر الواحد المعين
مصلحة في حق المخصوص بالخطاب ومفسدة في حق غيره كما في اوامر الطبيب للمرضى ولهذا خص
النبي صلى الله عليه وآله وسلم باحكام من الواجبات والمحظورات والمباحات لم يشاركه فيها غيره ومع
امتناع الاتحاد في الخطاب وجواز اختلاف الحكمة في المقصود يمتنع التشريك في الحكم الا ان
يقوم دليل من خارج عليه وحينئذ يكون مستندا الى ذلك لا الى الخطاب الخاص لمحل التنصيص
ولم دخول الاتباع في مثل اركب لمناجزة العدو لمن تعدت لقرينة توقف الغرض على المناجزة
اشارة الى شبهة المخالف وجوابها وتقريرها ان يقال نحن ما ندعي ان خطاب المفرد مطلقا يتناول
الغير بل المدعى ان خطاب من هو مقدم على قوم وقد عقدت له الولاية والامارة عليهم يتناول
الغير وهو اتباعه فاذا قيل لمن له منصب الاقتداء اركب لمناجزة العدو او لفتح البلد فالذي يفهم
منه ان الامر له ولاتباعه معه وكذلك يقال انه كسر وفتح والمراد مع الاتباع لانهم الذين
كسروا وفتحوا لا هو وحده وتقرير الجواب ان ذلك انما فهم بقرينة وهو كون الغرض من المناجزة
والفتح ونحوهما موقوف على مشاركة اتباعه له بخلاف هذه الصورة فان قيام الرسول ونحوه مما
لا يتوقف على مشاركة الامة له واعلم ان الذي تقرر في اصول الحنفية ان امر من له منصب الاقتداء انما

ان يشتمل على قرينة العموم كالامر بما يتوقف على معاونة الاتباع كفتح البلاد ولا كلام في عمومه واما ان يشتمل على
قرينة الخصوص كالامر بالامور الشرعية ولا كلام في خصوصه واما ان لا يشتمل على شي منهما كالامر بالاداب
ومحاسن الاخلاق ومثل هذا لا نزاع في عمومه للامة بدليل شرعي مشترك مطلق او فيه خاصة كقياس او بخبر
عليه او نص او اجماع ولا في عدم عمومه بحسب الوضع واللغة وانما النزاع في فهم العموم منه من جهة
العرف عند الامام ومنه يعلم ان تقرير هذه الشبهة وجوابها خارج عن محل النزاع ولهم تمسكات اخر منها ان الاية
لمن له منصب الاقتدا بامر مما منهم للامراء ولا يتابعه عرفا ولو لم يكن المخاطبان به من المتبوع ومنها
ان قوله تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النسا بذلك وامر الكل فكما جاز تخصيصه بالنداء عند امر الكل جاز تخصيصه
باللام عند امر الكل ومنها قوله تعالى لكيلا يكون على المومنين حرج في ازواج ادعيائهم حيث اخبر الاية
له تشمل الاباحة للامة في تزوج ازواج الادعيا ومنها قوله تعالى خالصة لك وما قبله لك فلو لا ان الحكم
مستفادا من نفس الخطاب لكان ذكره غير مفيد والجواب عن الاول بالمنع فانه احتجاج بمحل النزاع وعن
الثاني بان ذكر النبي عليه الصلوة والسلام بالندا اولى للتشريف والخطاب بالامر للجميع لان الندا لجميع
على ان في الاية ما يدل على ان خطابه ليس خطابا بالذات وهو الانتقال الى قوله اذا طلقتم وطلقوهن
لكون اذا طلقت وطلقهن كافيا بالامة مع مناسبته لما قبله ومنه يوخذ الجواب عن الثالث وعن
الرابع بمنع عدم الفائدة فان الخطاب وان لم يدل على العموم فلا يدل على عدم العموم بل هو محتمل لهما
وهذا يقطع احتمال العموم وفائدته انه لا يلحق الامة به فيما سواها كانت يلحق به من دون زيادة
خالصة لك وما قبله لك عليها **ونحو خطابه لواحد** يعني انه اختلف في خطاب الرسول صلى الله عليه واله وسلم
لواحد هل يكون خطابا لسائر الامة ام لا كما اختلف في الخطاب الخاص به صلى الله عليه واله وسلم والمختار
وعليه الاكثرون انه لا يكون للعموم ولا يتناول سائر الامة وذهبت الحنابلة وجماعة من الناس الى
عمومه فان جعلوا عمومه بالصيغة او بالعرف فقد ابعدوا وان جعلوه بالقياس او بحو حكمي على الواحد
حكمي على الجماعة فلا خلاف لنا انا نقطع بانه لم يوضع للعموم لغة ولا يفهم منه العموم عرفا وقد استدل
بانه يلزم عدم فائدة مثل قوله صلى الله عليه واله وسلم فيما رواه النسائي من حديث اميمة بنت رقيقة ما قولي
لامراة واحدة الا كقولي لمائة امراة ورواه الترمذي بلفظ انما قولي لمائة امراة كقولي لامراة واحدة
وقال حسن صحيح ورواه احمد في مسنده لان ما تضمنه يفهم من الخطاب نفسه بصيغته وقد اجيب
بان فائدته دفع الوهم وقطع الاحتمال لان عموم خطاب الواحد للامة ظاهر مختلف فيه لا قطعي
متفق عليه قالوا اولا قال تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس وقال صلى الله عليه وعلى اله وسلم اعطيت خمسا لم يعطهن
احد من الانبياء قبلي كان كل نبي يبعث الى قومه خاصة وبعثت الى كل احمر واسود الحديث وذلك يدل
على ان جميع الاحكام الخاصة والعامة عامة قلنا لا نسلم دلالتهما على تعميم كل حكم لكل مكلف فان معناه
ظاهر بل معنى التعميم انه بعث لتعريف كل احد من الناس من معين ومشافه وحر وعبد وطاهر وحائض
ما يختص به من الاحكام لان الكل للكل فانا نعلم قطعا ان الصحابة كانوا يحكمون على الكل بما حكم به
النبي صلى الله عليه واله وسلم على البعض كضربهم الجزية على كل مجوسي لضربه الجزية على مجوس هجر وشاع وذاع
ولم ينكر فكان اجماعا قلنا لا نسلم انهم حكموا بذلك لفهم العموم من الخطاب لجواز ان يكون بالقياس

او بالنصوص الدالة على التعميم قالوا لو لم يفد العموم لم يكن لقوله عليه السلام لابي بردة في التضحية بالجذعة
ولا تجزي عن احد بعدك وتخصيصه خزيمة بقبول شهادته وحده فائدة قلنا لا نسلم الملازمة اذ
فائدته نفي احتمال التشريك بالقياس **مسئلة** اختلف في اللفظ **الموضوع للذكور بصيغته** كالمسلمين
وفعلوا هل يدخل فيه الاناث ظاهرا ام لا وتحرير محل النزاع ان الصيغة التي يصح اطلاقها على الذكور
خاصة قد يكون موضوعة بحسب المادة للذكور خاصة مثل الرجال ولا نزاع في انها لا تتناول النسا
وقد يكون موضوعة لما هو اعم مثل الناس ومن وما ولا نزاع في انها تتناول النسا وقد يكون بحسب
المادة موضوعة لهما وبحسب الصيغة للذكور خاصة وهو محل النزاع فذهب الاكثرون الى انه **لا يدخل
فيه النسا ظاهرا** فيحتاج في دخولهن الى القرينة وذهبت الحنابلة وبعض الحنفية وابن داود وشذوذ
من الناس الى دخولهن فيه ظاهرا والمختار الاول **لاجماع اهل العربية** فيما حررناه **على انه جمع للذكر**
وهو لتضعيف المفرد بالاجماع والمفرد مذكر **ومن الادلة** على ذلك **قصة ام سلمة** حيث قالت
يا رسول الله ما لنا لا نذكر في القران كما يذكر الرجال فانزل الله سبحانه ان المسلمين والمسلمات
رواه النسائي في التفسير من السنن الكبير فنفت ذكرهن مطلقا فلو كن داخلات لما صدق نفيهن
ولم يكن تقريره عليه الصلوة والسلام للنفي فان قيل يجوز ان يكون تقريره لفهمه من سوال ام سلمة
ان مرادها من عدم الذكر عدم ذكرهن بصيغة ظاهرة فيهن لا عدم الذكر مطلقا قلنا سوال
ام سلمة صريح في عدم الذكر مطلقا فلو ذكرن ولو ضمنا لما صح هذا الاخبار على اطلاقه سلمنا
ان السوال لم يكن لعدم ذكرهن مطلقا بل كان لعدم ذكرهن بلفظ ظاهر فيهن لكن السوال انما
يتوجه لو كان الرجال مذكورين بصيغة كذلك وهو ممنوع على تقدير كون جمع المذكر ظاهرا
فيهما وللمخالف شبهتان اشار الى الشبهة الاولى وجوابها بقوله **والتغليب والاول الاظهر**
وتقريرها ان المعروف عن اهل اللسان تغليبهم المذكر على المونث عند اجتماعهما باتفاق كما
دخل نساء بني اسرائيل في ادخلوا الباب سجدا وحوا في اهبطوا بعضكم لبعض عدو مع ادم وابليس
وتقرير الجواب انه انما يدل على ان اطلاق ما هو للمذكرين صيغة على جمع فيهم ذكور واناث
تغليبا صحيح ولا نزاع في صحة الاطلاق ولكنه على جهة المجاز ولا يلزم ان يكون ظاهرا وفيه
وقع النزاع فان قيل الاصل في الاطلاق الحقيقة فلا يصار الى المجاز الا بدليل قلنا لا نزاع
في انه للرجال وحدهم حقيقة فلو كان لهم وللنسا حقيقة لزم الاشتراك والمجاز اولى منه كما
تقدم والقول بان الظهور معروف بالعرف ممنوع ولو سلم فالنقل الى العرف خلاف الاصل
والمجاز وان كان ايضا خلاف الاصل اولى منه لما سبق واشار الى الثانية بقوله **والمشاركة
في الاحكام بخارج** وتقريرها ان يقال لو لم يدخل النسا في هذه الصيغة لما شاركن
الرجال في الاحكام لثبوت اكثرها بهذه الصيغ كاقيموا الصلوة واتوا الزكوة واللازم منتف
بالاتفاق وتقرير الجواب انه يقال ان اردتم بقولكم لما شاركن الرجال لما ساركنهم
في الاحكام بذلك الخطاب فالملازمة مسلمة ولكن لا نسلم بطلان التالي لان المتفق عليه بطلان
القول بعدم مشاركتهم على الاطلاق لا القول بعدم مشاركتهن بذلك الخطاب فانه محل النزاع

وان اردتم به لما سارکهم فی الاحکام علی الاطلاق فالملازمه ممنوعه لجواز ان تکون المشارکه بدلیل خارج
عن ذلک الخطاب من نص او اجماع او قیاس والقول بان الاصل عدم الخارج کلام علی السند فلا یسمع
وبان الاستثنی فیما لا یشارکهم فیه محتاج الیه غیر مسلم فیما لو لم یعرفیه قرینه علی دخولهن **فعلی ما لا قرینة**
فیه بین المذکر والموث لکن وما عمم المونث وان ذکر العائد الیه **علی الاصح** من القولین وهو کلام الاکثرین
وقیل انه لا یعم المونث ونقل لبعض الحنفیه وعزاه ابن الدهان النحوی للشافعی محتجا لاکثرین الاجماع
فیمن دخل داری فهو حر علی عتق الاما الداخلات ولولا الظهور لما اجمع علیه **مسئلة الخطاب** الوارد من الشارع **بما یتناول العبید** من الالفاظ العامه **لغة** مثل یا ایها الناس یا ایها
الذین امنوا هل یعمهم شرعا ام **لا فقیل لا یعمهم شرعا** والیه ذهب الاقل **وقیل یعمهم** ان کان الخطاب
فی حق الله دون حقوق الادمیین وهو اختیار ابو بکر الرازی من الحنفیه **والصحیح** الذی علیه الجمهور
انه یعم العبید **علی الاطلاق** من غیر تفرقه بین حقوق الله تعالی وحقوق الادمیین **لدخوله** یعنی
العبد فی الناس والمومنین لکونه منهم قطعا **والرقیة** التی فیه وهی کونه عبد **لا تصلح مانعا** ان الکل
فقد تحقق المقتضی وهو التناول اللغوی وعدم المانع فلا یخرج الا بخارج للاولین شبهتان اشار الی الاولی
وجوابها بقوله **ولانا نقطع بصرف منافعه الی السید لانه فی غیر تضایق العبادات** وتوجیهها ان یقال ثبت
بالاجماع صرف منافع العبد اعنی الافعال التی یتعلق بها التکلیف ویحصل بها الامتثال الی مهمات السید
فلو خوطب العبد بالخطاب فاما ان یثبت بصرف تلک المنافع الی غیر السید لتناقض الخطابات او وجب ترک
الظاهر اتباعا للاجماع وتوجیه الجواب بان یقال لانسلم صرف منافعه الی سیده عموما بل قد استثنی
ذلک وقت تضایق العبادات حتی انه یکون مرتکب عصیانه لو ادت طاعته الی فواتها فلا یکون العبد بالخطاب
مناقضا لصرف منافعه الی السید نعم لو قالوا بوجوب الصرف حال التضایق لکان تناقضا ولکنهم لم
یقولوا به والی الثانیه وجوابها بقوله **وخروجه عن خطاب نحو الجهاد والجمعة بخارج** وتوجیهها ان
یقال ثبت بالاجماع خروج العبد من خطاب الجهاد والجمعه والحج والعمره وغیرها من العمومات الوارده
کصحه البیوع والاقرار بالحقوق ولو کان الخطاب متناولا له بعمومه لزم التخصیص والاصل عدمه
وتوجیه الجواب ان یقال ان خروجه بدلیل خارجی اقتضی خروجه وذلک کخروج المریض عن عموم
الصوم والجهاد والجمعه والمسافر عن الصوم والجمعه والحائض عنها وعن الصلوه وذلک لا یدل علی عدم
تناول العمومات الداله علی وجوب الصوم والصلوه والجهاد لهم اتفاقا غایته انه خص بدلیل والتخصیص
غیر مانع من العموم واما متمسک القائل بالتفصیل فتقریره ان دلیل الاکثرین وهو التناول اللغوی
وشبهه الاولین وهی الاجماع علی صرف المنافع الی السید تعارضا فی حقوق الادمیین فترک الظاهر
اتباعا للاجماع لا فی حقوق الله تعالی لما قررناه من ان الصرف انما هو فی غیر تضایق العبادات وجوابه انا
لانسلم وجوب الصرف علی الاطلاق انما یجب عند الطلب لا عند عدم الطلب وانه اجار صرفها الی الغیر
فلا یکون الخطاب بحقوق الادمیین عند عدم الطلب مناقضا للصرف الواجب مع الطلب ولو سلم فحقوق
الادمیین کحقوق الله فی وجوب التقدم لا عند التضایق کما عرف فی الفروع **مسئلة الاکثر** علی
ان **المتکلم داخل فی عموم خطابه مطلقا** سواء کان خبرا مثل وهو بکل شیء علیم او انشا مثل من اکرمک فاکرمه

اوفلا تفعله ومنه قوله صلی الله علیه وسلم بشر المشائین الی المساجد فی الظلم بالنور التام یوم القیمه
وذلک **لتناوله لغة** یعنی انه وجد المقتضی وهو التناول اللغوی فوجب تناوله له والترکیب
وکونه متکلما لا یصلح مانعا لذلک **وقیل** انه یدخل فی عموم خطابه **غیر الامر** ومثله الناهی
وهو اختیار السبکی والبیضاوی وغیرهما من الشافعیه وذلک **لبعد ان یرید من قال لعبده من اکرمک فاکرمه**
نفسه والجواب منع الاستبعاد ولو سلم فالقرینه کون المخاطب عبدا **وقیل لا** یدخل المتکلم فی عموم خطابه
مطلقا لمثل ذلک یعنی لبعد ان یرید المخاطب بخطابه نفسه الا بقرینه وهو ممنوع وهذا القول الاخیر
قال الرافعی والنووی انه الاصح عند اصحاب الشافعی وعزا اصحابنا فی بعض مسائل الطلاق القول
الاول عن ابی طالب والموید بالله فی احد قولیه والقول الاخر عن القسم والموید بالله فی احد القولین
مسئلة اختلف فی **ما ورد علی لسانه صلی الله علیه وآله وسلم مما یتناوله والامه** من نحو خطابات التکالیف
الوارده بالالفاظ العامه **کیا عبادی** ان ارضی واسعة یا ایها الناس اعبدوا ربکم یا ایها الذین
امنوا لا تتبعوا خطوات الشیطان هل یشمله ام لا والمختار انه **یشمله علی الاصح** من الاقوال
وهو قول الجمهور **للتناول** اللغوی کما تقدم وهذا احد الوجهین الذی احتج بها الجمهور **والوجه**
الثانی **فهم الصحابة ایاه** ای الشمول له صلی الله علیه وآله وسلم **ولذلک کانوا یسالونه** النبی صلی الله علیه وآله وسلم
عن موجب التخصیص له **ان لم یفعل** مقتضی العموم فیبین لهم وجه التخصیص ولو لم یعقلوا دخوله
فیما امرهم به لما سالوه عنه ولما عدل النبی صلی الله علیه وعلی آله وسلم الی الاعتذار وذکر موجب التخصیص
بل کان ینکر علیهم ما فهموه من دخوله معهم فی ذلک الامر ومنه ما روی انه صلی الله علیه وآله وسلم امر اصحابه
بفسخ الحج الی العمره ولم یفسخ فقالوا له امرتنا بالفسخ ولم تفسخ فلم ینکر علیهم ما فهموه واعتذر بقوله انی
قلدت هدیا وروی انه قال لو استقبلت من امری ما استدبرت لما سقت الهدی ولجعلتها عمره
قال ذلک تطییبا لقلوب اصحابه وقالت طائفه من الفقها والمتکلمین انه لا یشمله مطلقا محتجین بانه صلی
الله علیه وآله وسلم امر او مبلغ فان کان امرا فلا یکون مامورا لان الواحد لا یکون امرا ومامورا
معا بالخطاب الواحد لان الامر اعلی مرتبه من المامور فلا بد من التغایر وان کان مبلغا فلا یکون
مبلغا الیه بخطاب واحد لان وصول الخطاب الی المبلغ لا بد ان یکون قبل وصوله الی المبلغ الیه
فلا بد من التغایر والجواب انا لا نسلم انه امر او مبلغ وحسبه **لا یلزم ان یکون امرا ومامورا او مبلغا ومبلغا**
اذ الامر الله عز وجل **والمبلغ جبریل** علیه السلام والنبی صلی الله علیه وآله وسلم حاک لتبلیغ جبریل ما
هو داخل فیه من اوامر الله تعالی قالوا ثانیا النبی صلی الله علیه وآله وسلم قد خص باحکام کثیره وذلک یدل علی
علو مرتبته وانفراده عن الامه بالاحکام التکلیفیه فلا یکون داخلا فی الخطاب المتناول بحسب
اللغه والجواب ان انفراده **وخصیصه باحکام بخارج** من الادله لا یوجب خروجه عن عمومات الخطاب
کالمریض والمسافر والعبد والمراه والحائض فان خروجهم من عمومات مخصوصه لا یوجب خروجهم
عن العمومات مطلقا **وقیل لا یشمله ان صدره بقول** یعنی ان کان ماموراً فی اول الخطاب بقل مثل قل
یا ایها الناس او نحوها مثل بلغ وما اشبه ذلک لم یشمل الرسول والا شمله والیه ذهب ابو بکر الصیرفی وبعض
الحلیمی من اصحاب الشافعی رضی الله عنه قالوا **لان الامر بالامر بالشیء لا یکون امرا به** ای بذلک الشیء **وهو ممنوع**

بل هو اول المسئلة فالاحتجاج به مصادرة على المطلوب لان القائل بكون المتكلم داخلا في عموم الخطاب قائل بان الامر للرسول بالامر يبنى على جهة العموم امر للرسول صلى الله عليه وآله وسلم بذلك الشيء وهكذا الامر للكل وزيره ولا يخرج من العموم الا بقرينه وليس هذا اي شيء مما ذهب اليه الجمهور في المسئلة السابقة في بحث الامر من ان الامر بالامر بالشيء ليس امرا به لان المراد هناك انه ليس امرا به للمامور بالشيء وهنا للامر فافترقا **واما الجواب بلزومه في كل خطاب بتقدير قل فلو سلم فليس المقدر كالملفوظ** وهذا اشارة الى نقض اجمالي اورده العلامه في شرحه على مختصر المنتهى ورد عليه تقرير الجواب ان يقال لو صح ما ذكرتم لزم ان لا يدخل النبي صلى الله عليه وآله وسلم في الخطاب العام الذي لا يكون مصدرا بقل كالايات المذكورة والتالي باطل اما الملازمه فلان كل الخطابات مقدر فيها ذلك فيجري فيها ما جرى في الملفوظ واما بطلان اللازم فباتفاق المتنازعين وحاصل الرد منع كون الكل مقدرا بذلك ولو سلم فلا نسلم ان المقدر كالملفوظ في جميع الاحكام **مسئلة** اختلف في الخطاب الوارد في زمن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم على ما هو من اوضاع المشافهه فقال **الاكثر** من اصحابنا والحنفيه والشافعيه والمعتزله انه يعم الحاضرين في زمان الوحي او الموجودين في زمانه عليه السلام وانما قرنا باحد الامرين لان في كلام الاصوليين ما يشعر بكل منهما ورجح العلامه في شرحه على مختصر المنتهى الاول وقال انه الاشهر وذلك **مثل يا ايها الناس يا ايها الذين امنوا يا عبادي** وانه **لا يعم من بعدهم** اي بعد الحاضرين او الموجودين من جهة اللفظ وانما يعمهم بدليل اخر وهو ما علم من عموم دينه صلى الله عليه وآله وسلم الى يوم القيمه بالضرورة وقوله تعالى لانذركم به ومن بلغ وقوله صلى الله عليه وآله وسلم وبعثت الى الناس عامه واصرح من ذلك قوله تعالى هو الذي بعث في الاميين رسولا الى قوله تعالى واخرين منهم لما يلحقوا بهم وذلك لوجهين الاول قوله **لانه لا يقال** يا ايها الناس ونحو **للمعدومين** وهذا معلوم **قطعا** فانكاره مكابره والثاني قوله **ولانه امتنع** الخطاب **مثله في حق الصبي والمجنون** واذا لم يوجه اليهم مع وجودهم لقصورهم عن الخطاب **فالمعدوم اولى** ان يمتنع توجيه الخطاب اليه **واورد على الاول** من الوجهين انه **ان اريد** بقولهم انه لا يقال للمعدوم ومن لم يوجد انهم **لا يخاطبون به على خاصة فمسلم** ولا نزاع فيه **وان اريد** انهم لا يخاطبون به **مع الموجودين** ويكون اطلاق لفظ الناس او العباد عليهم **تغليبا فممنوع** وهو اول المسئلة كيف ومثله فصيح شائع في الكلام من غير على البيان **واورد على الوجه الثاني بان عدم توجيه** خطاب **التكليف** الى الصبي والمجنون **لدليل** عقلي **لا ينافي عموم الخطاب** وتناوله لفظا كما في سائر الادلة التي بها يقع التخصيص **وقيل** انه **يعم** الحاضرين او الموجودين على اختلاف المفسرين ومن بعدهم الى انقطاع التكليف وهذا مذهب الحنابله وبعض الحنفيه وفي كلام والدنا المنصور بالله قدس الله روحه ما يدل انه مختار هذا القول وذلك لوجهين الاول قوله **والا لم يكن مرسلا اليهم** يعني لو لم يكن النبي صلى الله عليه وآله وسلم مخاطبا لمن بعد الحاضرين او الموجودين لم يكن مرسلا اليهم واللازم باطل فالمقدم مثله اما الملازمه فلانه لا معنى لارساله الا ان يقال له بلغهم احكامي ولا تبليغ الا بهذه العمومات وهي لا تتناولهم واما بطلان اللازم فبالاجماع **واجيب عن الاول** وهو ان المرسل اليهم يعني لا يلزم من عدم الخطاب عدم الارسال وما ذكر في بيان الملازمه لا يصح لان التبليغ لا ينحصر في خطاب المشافهه بل يحصل للبعض شفاها وللبعض بنصب الدلائل

والامارات على ان حكمهم حكم المشافهين **قالوا** في الوجه الثاني **ثبت الاحتجاج به** اي بما ورد على لسان النبي صلى الله عليه وآله وسلم مما وضع لخطاب المشافهه من الصحابه على من بعدهم وممن بعدهم من التابعين وتابعيهم الى زماننا هذا ولولا عموم ذلك الخطاب لمن وجد بعده لما كان ذلك الاحتجاج الا خطأ وهو بعيد عن اهل الاجماع فالاحتجاج به دليل التعميم **واجيب** بان ذلك لا يتعين ان يكون لتناوله لهم بل قد يكون لانهم علموا ان حكمه ثابت عليهم **لدليل اخر** كان **خارج** عن خطاب المشافهه كما سبق جمعا بين دليلنا الدال على عدم دخولهم في الخطاب وهذا الدليل الدال على المشاركه وفيه انسياق التعسف على ما نقلت بدلالة ان احتجاجهم كان بنفس هذه العمومات وانهاسنا ولم والجمع يمكن باعتبار التغليب وعدمه كما سبق قال بعض العلماء الخلاف في عموم خطاب المشافهه قليل الفائده ولا ينبغي ان يكون فيه خلاف عند التحقيق لان النقيض بمعنى الاثنيين او الاعتبار المشافهه بالخطاب والقطع بان الحكم شامل للغير لما علم من عموم الشريعه **مسئلة** اختلف في العام اذا خص هل هو مجاز في الباقي او حقيقه على مذاهب كثيرة والمختار الذي عليه جمهور ائمتنا عليهم السلام وكثير من المعتزله والشافعيه والعراقيين من الحنفيه واختاره ابن الحاجب ان **العام المخصص مجاز في الباقي** على اي وجه وقع التخصيص **وقيل** انه **حقيقه** فيه على اي وجه وقع التخصيص ايضا وهو مذهب الحنابله وكثير من الحنفيه والشافعيه والمعتزله واليه يميل العراقي **وقيل** انه يكون حقيقه في الباقي **ان كان غير منحصر** لكثرة يعسر العلم بقدرها على احاد الناس والا فمجاز وهو اختيار ابي بكر الرازي من الحنفيه **وقيل** انه حقيقه في الباقي **ان كان المخصص غير مستقل** كالشرط والصفه والاستثناء والغايه لا ان خص بمستقل من سمع او عقل فانه يصير فيه مجازا وهو اختيار الرازي والكرخي قال الامام الناطق بالحق وهو قول اكثر اصحاب ابي حنيفه وقد نسب هذا القول الى ابي الحسين البصري وهو وهم **وقيل** انه حقيقه في الباقي **ان كان** المخصص **شرطا او استثناء** لا ان كان غيرهما فهو فيه مجاز وهو اختيار الباقلاني **وقيل** انه حقيقه فيما بقي ان كان المخصص **شرطا او صفه** والا فمجاز وهو اختيار القاضي عبد الجبار من المعتزله **وقيل** انه حقيقه فيه **ان كان** المخصص **لفظا** متصلا كان او منفصلا والا فمجاز **وقيل** انه حقيقه **في التناول** لما بقي بعد التخصيص **لا في الاقتصار** عليه دون ما خرج بالتخصيص فانه فيه مجاز وهو مذهب الجويني **وقيل كذلك** يعني حقيقه في التناول لا في الاقتصار **في التخصيص بالدليل المنفصل** اما اذا كان التخصيص متصلا فانه فيه حقيقه وهو مذهب الشيخ الحسن الرصاص وحفيده وفي كلام ابي الحسين البصري اشارة اليه حيث قال في جوابه على حجه ابن ابان في المسئلة التي بعد هذه الجواب انه ان اراد ان العموم صار مجازا من حيث لم يرد به بعض ما تناوله فذلك صحيح ولا يمنع من التعلق به فيما عدا المخصوص لانه متناول له على جهة الحقيقه وان اراد انه مجاز فيما عدا المخصوص فليس بصحيح لانه متناول له بأصل الوضع فهذه تسعة اقوال والقول العاشر انه حقيقه في الباقي ان كان سابقا الى الفهم انه مع عند اطلاق العام مع التخصيص والا فمجاز وهو اختيار الامام المنصور بالله عبد الله بن حمزة عليه السلام قال في صفوة الاختيار وذلك مثل قوله تعالى اقتلوا المشركين فانه يسبق الى الفهم عند اطلاقه وجوب

Copy... versity

قتل المشرك على اي حال وجدناه وان كان قد خص منه اهل الذمه والمستجير ومن لم تبلغه الدعوه
وكقوله صلى الله عليه وآله وسلم فيما سقت السماء العشر وغير ذلك من الظواهر التي يطول تعدادها الواجب
الرجوع اليها مع التخصيص فما فهم المراد من ظاهره فهو حقيقه فيما تناوله وما لم يفهم الا بقرينه فهو
مجاز كما لو قال لا تقتلوا اهل الكتاب ثم خص اليهود من ذلك وامر بقتلهم فانه مجاز لانه خرج من العموم
ما سبق الى الفهم دخوله تحت العموم الحادي عشر انه حقيقه ان خص باستثناء والا فمجاز وهو لبعض
الشافعيه الثاني عشر انه حقيقه في الباقي ان كان جمعا والا فمجاز وهو منقول عن بعض اصحاب ابي حنيفه
الثالث عشر انه حقيقه في الباقي اذا كان الاخراج بغير المستقل او بالمستقل المتراخي مطلقا اذ لا تخصيص
فيهما واما اذا كان بالمستقل المقارن فهو حقيقه في التناول مجاز في الاقتصار وهذا القول اعتمده
صاحب فصول البدائع من الحنفيه وصححه لمذهبهم الرابع عشر وهو لابي الحسين ذكره في المعتمد انه
ان كان التخصيص بمستقل فمجاز وان كان بغير مستقل فلفظ العموم على انفراده ليس حقيقه ولا
مجاز وانما الحقيقه مجموع الامرين العام والمخصص غير المستقل لنا في انه مجاز فيما بقي بعد الاخراج
انه ثبت القطع بان الباقي تمام المراد وليس ذلك من لفظ العموم لانه خلاف المتبادر منه عند الاطلاق
وانما هو بمعونه القرينه وهو معنى المجاز فان قيل اراده الباقي معلومه من غير قرينه وانما المحتاج الى
القرينه عدم اراده المخرج والجواب ان اللفظ انما يكون حقيقه لو علم اراده الباقي من دون قرينه على انه
نفس المراد لكنه انما يعلم قبل القرينه على انه داخل تحت المراد وجزء منه وانما يصير تمام المراد بمعونه
القرينه وهذا معنى المجاز احتج الاول من المخالفين وهو القائل بانه حقيقه كان اللفظ متناولا للباقي
حقيقه بالاتفاق وذلك التناول باق على ما كان لم يتغير وانما طرى عدم تناول الغير قلنا حد
الحقيقه استعمال اللفظ فيما وضع له ومطلقه اي التناول للباقي غير كاف في ذلك للقطع بان
البعض لم يوضع له صيغ العموم والتناول مع غيره بحيث يكون مستعملا فيما وضع له غير كاف
لانه المفروض الثاني وهو القائل بانه حقيقه في الباقي ان كان غير منحصر قال معنى العموم حقيقه هو
الحاصل من لفظه على امر غير منحصر في عدد واذا كان الباقي غير منحصر كان عاما فيجب ان
يكون معناه ذلك بل معناه تناوله للجميع واذا لم يتناول الجميع يكون مجازا الثالث وهو المنسوب
الى ابي الحسن الكرخي ومن وافقه قال الدال على البعض المجموع والاستثناء فائده القيد وتقريره ان القائل اذا
قال اضرب بني تميم الطوال او ان كانوا طوالا او الا من دخل الدار فانه لم يرد البعض بلفظ العموم وحده
والا لزم ان لا يكون اراد بالاستثناء والصفه والشرط شيئا فثبت انه انما عنى البعض بالمجموع فكون
اللفظ المستثنى منه مع الاستثناء حقيقه فيما يفيده وهكذا المشروط مع الشرط والموصوف مع الصفه
ومثل هذا لا يمتنع في الكلام فان الخبر اذا انضم الى المبتدأ افاد المجموع ما لا يفيده كل واحد منهما بانفراده
قلنا لا نسلم ان الدال على البعض المجموع انما الدال عليه لفظ العموم والقيد انما هو قرينه لاراده
البعض من لفظ العموم وذلك فائدته الرابع وهو القائل في مثل الذي قبله في الاحتجاج
والجواب وخرجت الصفه من عموم الدليل لانها اما غير مستقل او غير لفظي تخصيصها
فلانها قد تشمل افراد الموصوف كالجسم الحادث وقد لا تشملها فلا يكون تخصيصها غير لفظي ولان عدم

شمولها الموصوف في بعض الاحوال انما يعلم من خارج لا من الصفه نفسها والا لما احتملت حالا لا يشملها
الخامس وهو القاضي عبد الجبار قال غير الاستثناء من الشرط والصفه وسائر العايد كما ذكر في
الفصول يخرج الاحوال وهو اي الاستثناء يخرج الاعيان فافترقا بيان ذلك انك اذا قلت اكرم
بني تميم ان كانوا دخلوا او الكائنين في الدار او الى ان يخرجوا منها فانها لا تنقص تلك الاعيان وانما
اخرجت هذه العبارات احوالا لا اعيانا بخلاف ما اذا استثنيت الآحاد فيكون ما اخرج الاحوال
باقيا على الحقيقه وما اخرج الاعيان غير باق فيكون مجازا قلنا يخرج الاحوال يخرج الاعيان فيكون
في الجمع مجاز بيان ذلك انك اذا قلت اكرم بني تميم ان كانوا دخلوا الدار فقد اخرجت الاعيان الذين
لم يدخلوا الدار على ان الشرط والصفه قد يتناولان الاعيان لانك اذا قلت اكرم بني تميم اذا كانوا
من بني سعد او الكائنين من بني سعد فقد اخرجت غيرهم من الاشخاص هكذا اصح تحرير مذهب
القاضي عبد الجبار وحجته في المعتمد وغيره وقد غلط ابن الحاجب ولم يصب في ظنه ان اخراجه
الاستثناء ليس لكونه مجازا في الباقي معه بل لكون الاستثناء عنده ليس بتخصيص وتبعه في هذا الغلط
الامام المهدي عليه السلام في المنهاج ونص القاضي يدل على ان الاستثناء عنده تخصيص قال في العمد في
باب ذكر جمل الادله التي تعرف بها خصوص العام اعلم ان العام يعلم خصوصه من وجهين
احدهما ما يتصل به من الكلام والاخر ما ينفصل منه من الادله وما يتصل به من الكلام قد يكون
استثناء وقد يكون شرطا وقد يكون تقييدا بصفه ثم قال باب في ذكر تخصيص العام بالاستثناء
السادس وهو القائل بان المخصص بالدلائل اللفظيه على الاطلاق حقيقه وقال كالثالث
في احتجاجه وهو في حق هذا اضعف لان غير المستقل كالجزء من الكلام بخلاف المستقل ولا
وجه للتعميم السابع وهو الجويني قال العام كتكرير الآحاد المتعدده اذ هو كذلك مجموعه
من الآحاد فان معنى الرجال فلان وفلان الى ان يستوعب وانما اختصر بوضع الرجال ولا
شك انه اذا اقتصر على بعض الآحاد في المتكرر بقي الباقي حقيقه بالاتفاق فاذا اقتصر في العام الذي
هو بمنزلته بان اخرج منه البعض فالباقي حقيقه ايضا والاقتصار جهه المجاز حيث كان غير
مقتصر عليه ثم صار مقتصرا قلنا لا نسلم ان العام كتكرير الآحاد بل هو ظاهر في جميع الافراد
الداخله تحته فاذا اخرج عنه واحد خرج عن وضعه الاول قطعا بخلاف المتكرر فانه نص
في مدلوله قليلا كان او كثيرا واما قيل انه مثلها اي مثل تكرير الآحاد تبيينا لحكمه وبعده
ان المقصود من ذلك تماثل الاحكام من جميع الوجوه للقطع بانتفاء التماثل في بعضها كما بيناه وانما
يمتنع كون الكلمه بحسب وضع واحد حقيقه ومجازا باعتبارين وما ذكر في بعض شروح المفتاح
من تجويز ذلك لا صحه له وتنظيره بلفظ الدابه اذا اطلقت على الفرس باعتبار مجرد انه يدب على الارض
يكون حقيقه لغه وباعتبار خصوصيه الفرسيه والدبيب جميعا يكون مجازا لغه مغلوط فيه
لان لفظ الدابه انما يكون حقيقه لغه اذا استعمل في المعنى العام وانما يكون مجازا اذا استعمل في
خصوص المقيد فالمعنى الحقيقي والمعنى المجازي مختلفان لا يتحدان كذا حققه العلامه الشريف في
الثامن وهو الشيخ الحسن وحفيده قالا في ما خص بالدليل المتصل كالثالث في احتجاجه وعنوان

Copyright ... University

لفظ العموم وصار مع الاستثنا ونحوه كلفظ موضوع لما بقي وقالا فما خص بالدليل المنفصل ان جهة
الحقيقة فيه كالاولى وجهة المجاز كالسابع يعني ان كلامهما في جهة الحقيقة ككلام الاول من
المخالفين للمذهب المختار وفي جهة المجاز ككلام السابع وتقريره ان تناول العام المخصوص للباقي
باق وذلك جهة الحقيقة والاقتصار على بعض ما يطلق عليه دون بعض جهة المجاز والجواب
مسلة اختلف في العام المخصص بمبين هل يصح الاحتجاج به بعد التخصيص مع الاتفاق على ان
المخصص بمجمل نحو قوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم لا يبقى حجة فيما بقي لان كل فرد يجوز فيه
ان يكون مخرجا والا يكون كذا قيل وفي حكاية الاتفاق نظر فان ابن برهان في الوجيز حكى الخلاف
في هذه الحالة وصحح العمل به مع الابهام قال لانا اذا نظرنا الى فرد شككنا فيه هل هو من المخرج ام لا
والاصل عدمه فيبقى على الاصل ونعمل به الى ان نعلم بالقرينة ان الدليل المخصص معارض للعام
وانما يكون معارضا عند العلم به انتهى ونقل ابن الشاعاتي العمل به عن بعض الحنفية وكذا اصحاب
اللباب وابو زيد وغيرهم وحكاه ابو الحسين القطان عن بعض الشافعية والقول به في غاية البعد
لان اخراج المجهول من المعلوم يصير المعلوم مجهولا والمختار انه حجة في الباقي وهو
قول الجمهور وقيل لا يكون حجة فيما بقي واليه ذهب ابو ثور وعيسى بن ابان وقيل انه يبقى حجة
في اقل الجمع اثنين او ثلاثة على الخلاف فيه لا في الزائد على ذلك قال الصفي الهندي ولعل هذا القول
لمن لا يجوز التخصيص الى الواحد وقيل ان خص بمتصل فهو حجة في الباقي لا ان خص بمنفصل وهو
قول الشيخ ابي الحسن الكرخي ومحمد بن شجاع الثلجي بالثا المثلثة والجيم وقد وقع في مختصر المنتهى نسبة
القول الى البلخي بالبا الموحدة والخا المعجمة ولا يبعد انه تصحيف الثلجي بالمثلثة والجيم وقيل ان لم يفتقر
الى بيان على معنى انا لو تركنا وظاهر العموم من دون التخصيص كنا نمتثل ما اريد منا ونضم اليه ما لم
يرد منا نحو اقتلوا المشركين المخصص باهل الذمة فهو حجة وان كان بحيث لو تركنا وظاهره من
غير تخصيص لم يمكنا امتثال ما اريد منا من دون بيان فانه لا يكون حجة مثل قوله تعالى اقيموا الصلوة
فانا لو تركنا وظاهره لم يمكنا امتثال ما اريد منا من الصلوة الشرعية قبل تخصيصه بالحايض
لافتقاره قبل اخراجها الى بيان الصلوة الشرعية وكذلك بعد اخراجها وهذا اختيار القاضي عبد الجبار
من المعتزلة وكلام ابي طالب يومي اليه وقيل ان انبا لفظ العموم عن الباقي فهو حجة فيه والا فلا
بمعنى ان التخصيص ان لم يمنع من تعلق الحكم في الباقي بالاسم العام فهو حجة فيه وان منع من تعلق
الحكم فيه بالاسم العام واوجب تعليقه بامر لا ينبي عنه الظاهر لم يجز التعلق به وهذا اختيار
الشيخ ابي عبد الله البصري ومثل الاول بقول الله عز وجل واقتلوا المشركين لان قيام الدلالة
على المنع من قتل معطي الجزية لا يمنع من تعليق القتل بالشرك ومثل الثاني بقوله تعالى والسارق
والسارقة فاقطعوا ايديهما لان قيام الدلالة على اعتبار الحرز ومقدار المسروق يمنع من تعليق
القطع بالسرقة ويقتضي وقوفه على الحرز والقدر وذلك امر لا ينبي عنه اللفظ هذه المذاهب
المشهورة في هذه المسلة وقد حكى الغزالي في المنخول عن ابي هاشم قولا اخر وهو انه يتمسك
به في واحد ولا يتمسك به في جمع لنا في انه حجة فيما بقي دليلان الاول الاجماع من الصدر الاول وهو

استدلال الصحابة به مع التخصيص وتكرر وشاع ولم ينكر فكان اجماعا من ذلك احتجاج فاطمة رضي الله عنها
على ابي بكر في ميراثها بعموم قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم الاية مع انه مخصص بالكافر والقاتل ولم
ينكر احد من الصحابة احتجاجها مع ظهوره وشهرته بل عدل ابو بكر في حرمانها الى الاحتجاج بقوله عليه السلام
نحن معاشر الانبيا لا نورث ما تركناه صدقة ومنه احتجاج عمر على ابي بكر في قصة قتال مانعي الزكوة بالحديث
المتقدم وغير ذلك كثير على انه لا يكاد يوجد في ادلة الاحكام عموم غير مخصوص فابطال حجية العام
المخصوص ابطال لحجية كل عام و الثاني وقوع القطع بانه اذا قيل اكرم بني تميم وقيل بعد ذلك متصل
او منفصل لا تكرم زيدا وهو منهم فترك الاكرام سايرهم عد عاصيا ولولا انه ظاهر فيما عدا صورة التخصيص
لما عد عاصيا بالترك وايضا العام قبل التخصيص كان حجة في كل واحد من اقسامه اجماعا والاصل
بقا ما كان على ما كان حتى يوجد معارض والاصل عدمه فمن ادعاه يحتاج الى الدليل وعدم الحكم في
بعض الافراد لا يصلح معارضا لان عدم الحكم في فرد لا ينافي ثبوته في الاخر احتج الاولان وهما
القايل بانه لا يكون حجة اصلا والقايل بانه يبقى حجة في اقل الجمع اما الاول فبان حقيقة العموم وذلك
غير مراد وساير ما تحته من المراتب مجازات له والباقي احد المجازات فقد تردد فيما عدا الحقيقة في
مرتبة منه اي مما بقي فصار اللفظ مجملا فيها فلا يبقى حجة في شي منها واما الثاني فقال اقل الجمع هو
المتحقق والزايد على الاقل مشكوك فيه فلا يصار اليه قلنا لا نسلم ان الباقي متردد فيه او مشكوك
فيه وانما ذلك لو كانت المراتب متساوية ولا دليل على تعيين احدها وليس كذلك لما سبق من الدلايل
على وجوب الحمل على ما بقي واحتج الثالث وهو الكرخي ومن وافقه كالاولين في التخصيص
بالدليل المنفصل اما مع التخصيص بالدليل المتصل فانه يبقى عنده حقيقة في الباقي كما سبق له
في المسلة التي قبل هذه فيكون متبادرا فيه لا متردد الاخيران وهما القاضي والبصري احتجا بان
العام المفتقر الى البيان وغير المنبي عن الباقي من العموم مجمل اما الاول فلعدم الاكتفا
بالظاهر فيه واما الثاني فلعدم انبا الظاهر عما تعلق به الحكم في الباقي قلنا في الجواب عن ذلك
اما الاول فلا نسلم للعمل فيه ان يتبين المراد واما الثاني فلا اجمال فيه فلا يمتنع العمل به بيان ذلك ان قوله تعالى
والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما عام في كل سارق سرق قليلا او كثيرا من حرز او غير حرز فقيام
الدلالة على اشتراط الحرز وقدر مخصوص من المال لا يمنع العمل بوجوب قطع من سرق من حرز
ذلك القدر المخصوص كما ان قيام الدلالة على المنع من قتل معطي الجزية والمعاهد لا يمنع العمل
بوجوب قتل المشرك الذي لا يكون كذلك مسلة اختلف في الوقت الذي يجوز للمجتهد العمل
بحكم العموم فيه ومختار ائمتنا والجمهور على انه لا يجوز ان يعمل بالعام قبل ظن عدم المخصص بعد البحث عنه
لتوقف ظن عدم المخصص عليه لكثرة المخصص في الشرع حتى قيل لا عام الا مخصص الا قوله تعالى والله
بكل شي عليم وقال الباقلاني ومتابعوه انه لا بد من القطع بانتفا المخصص مصيرا منه الى ان الجزم
بعمومه والعمل به مع احتمال وجود المعارض للعموم ممتنع فاذن لو لم يحصل القطع بعدمه يمتنع الجزم
بعمومه والعمل به قالوا ويحصل ذلك بتكرر النظر والبحث واشتهار كلام العلما من غير ان يذكر احدهم
مخصصا وحكى الغزالي قولا متوسطا وهو انه لا يكفي الظن ولا يشترط القطع بل لا بد من اعتقاد جازم

وسكوت بعض باسقاطه وقال الصيرفي والسفاوي واليه ميل الرازي انه يجوز العمل بالعام الى ان يظهر المخصص
ولا يجب البحث ذهابا منهم الى ان العموم حقيقة في الاستغراق والحقائق يلزم التمسك بظاهرها من دون طلب
للمجازات لان الحقائق هي الاصل والتخصيص مجاز طار والاصل عدمه والجواب كون الاصل عدم
المخصص مسلم ولكنه لا يستلزم ظنا بعدم التخصيص بل لا يبعد ظن وجوده قبل الطلب وذلك لسعة التخصيص
خصوصا في احكام الشرع والعمل فيها مع الشك او الوهم لا يجوز اتفاقا

وصل التخصيص قصر العام على بعض افراده

هذا شروع في بحث التخصيص وما يتبعه والخلاف في جوازه وفيما يجوز فيه وهو في الاصطلاح كما
ذكر يعني حبس العام على ذلك البعض ومنعه من التجاوز عنه الى جميع افراده والتخصيص كما يقال على
قصر العام على بعض افراده يقال على قصر اللفظ على بعض افراده وان لم يكن ذلك اللفظ عاما في الاصطلاح
كعشرة والمسلمين وغيرهما مما له اجزاء يصح افرادها وحكما فان العشرة اذا قصر على خمسة باعتبار الاستثناء
قيل انها قد خصصت والمسلمين والمعهودين نحو جاءني مسلمون فاكرمت المسلمين الا زيدا فقال فيه قد خصص
باعتبار الاستثناء وذلك كما انه يقال له اي للفظ المخرج عنه عام وان لم يكن عاما في الاصطلاح كما في المثال
والمخصص بالفتح هو العام المخرج عنه بعض افراده لا البعض المخرج عن العام كما زعمه بعضهم فان المخصص
هو الذي تعلق به التخصيص ودخله التخصيص وهو العام فيقال عام مخصص ومخصوص والمخصص المخرج
بالكسر فيهما والمخصص حقيقة هو ارادة المتكلم لانه لما جاز ان يرد بالخطاب خاصا وعاما لم يترجح احدهما
على الاخر الا بالارادة ويقال اي ويطلق المخصص ايضا على الدال عليها اي على الارادة مجازا سواء كان
ذلك الدال لفظيا او عقليا تسمية للدال باسم المدلول الا انه مجاز قد اشتهر حتى صار كالحقيقة

مسئلة ذهب اكثر القائلين بالعموم الى ان التخصيص للعام جائز خبرا كان العام او انشاء
وشذ من الناس الى انه لا يجوز فيهما وحجة الاكثر من المعقول والمنقول اما المعقول فلان حاصل
التخصيص يرجع الى صرف اللفظ من جهة العموم الذي هو حقيقة الى جهة الخصوص الذي هو مجاز
والتجوز غير ممتنع لا لذاته ولا لغيره واما المنقول فكثير وقوعه اما في الخبر فكقوله تعالى خالق كل شيء
وهو على كل شيء قدير ما تذر من شيء اتت عليه الا جعلته كالرميم واوتيت من كل شيء مع تخصيصها لانه تعالى ليس
خالقا لذاته ولا قادرا عليها ولانها اتت على الجبال والارض ولم يجعلها كالرميم ولانها لم تؤت السماء والارض
واما في الاوامر العامة فكقوله تعالى اقتلوا المشركين السارق والسارقة فاقطعوا الزانية والزاني فاجلدوا
مع تخصيصها لعدم قتل اهل الذمة وقطع كل سارق وجلد كل زان والنصوص العامة المخصوصة
اكثر من ان تحصى ولذلك لم يرد عام الا وهو مخصوص غير قوله تعالى والله بكل شيء عليم ومستند المانع
للجواز اما في الخبر فلانه يلزم في المجاز من انه كذب لانه ينفي فيصدق نفيه فلا يصدق هو والا صدق
النفي والاثبات معا وهو محال فقولك جاءني كل من في البلد وقد تخلف بعضهم كذب لصدق ما جاءني كل
من في البلد والجواب المنع وصدق النفي انما هو بقيد العموم لا مطلقا والاثبات انما هو بقيد الخصوص
فلم يتوارد الاثبات والنفي على شيء واحد فكانا جميعا صادقين واما في الانشاء فلانه لو جاز التخصيص
فيه لزم البدا وهو ظهور المصلحة بعد خفائها والجواب المنع ايضا والبدا انما يلزم لو اريد العموم اولا
لكنه لم يرد من اول الامر العموم وانما اريد به الباقي بعد التخصيص ولهذا امتنع تاخير البيان كما مر

مسئلة اختلف في الغاية التي تنتهي اليها التخصيص اليها والمختار وعليه الاكثر انه يجوز التخصيص
بغير الاستثناء الى من العام ودون غير محصور وبه قال الامام يحيى بن حمزة وابو الحسين البصري والغزالي
والرازي والجويني واكثر الشافعية ونسب الى المعتزلة عموما الا ان ظاهر اطلاقاتهم توهم انهم يجعلون
هذا الحكم عاما في الاستثناء وغيره ولكن كلامهم في الاستثناء يرفع ذلك الايهام وعليك بتامل كلام ابي الحسين
في المعتمد والامام يحيى في المعيار والغزالي في المستصفى والرازي في المحصول والمنتخب وغيرهم بعد مقصدهم
في باب الاستثناء كما ذكرناه ويجوز التخصيص الى ان يبقى ثلاثة وهو مذهب القفال من الشافعية
في الجموع المحلاة بلام الاستغراق نحو الرجال والمسلمين واما في غيرها فيجوز الى واحد كما في المذهب
الاخر وبعضهم جوزه الى اثنين سواء كانت الصيغة جمعا او لا حكاه ابن برهان وغيره لا الى الواحد
فلا يجوز وبعضهم جوزه الى واحد مطلقا وانما الممنوع ان يكون التخصيص مستغرقا وهو مذهب الشيخ
ابي اسحق الشيرازي وحكاه الجويني في التلخيص عن معظم اصحاب الشافعي قال وهو الذي اختاره الشافعي
واليه ذهب الشيخ الحسن الرصاص من اصحابنا ولابن الحاجب تفصيل لا يعرف لغيره وهو انه ان
كان التخصيص بالاستثناء او البدل جاز الى واحد نحو عشرة الا تسعة واشتريت العشرة احدها
وان كان بمتصل غيرهما كالصفة والشرط جاز الى اثنين نحو اكرم الناس العلماء او ان كانوا علماء وان كان
بمنفصل وان كان في محصور قليل جاز الى اثنين كما تقول قتلت كل زنديق وهم ثلاثة او اربعة
وقد قتلت اثنين منهم وان كان في غير محصور او في عدد كثير فالمذهب قول الاكثر هذا كلامه
ولم يبرهن الا على الطرف الاخير ولا وجه لقوله وان كان بمتصل غيرهما كالصفة والشرط جاز الى اثنين
للقطع بصحة قولنا من جاءك من اهل المدينة فاكرمه ان كان عالما مع ان العالم فيها واحد وهذا
لا ينافي قول الاكثر لان العبارة ليس فيها دلالة على ان الباقي محصور ووحدته المزعومة ثبتت
بالاتفاق واما التخصيص بالاستثناء فمتفق انه انما يشترط فيه عدم الاستغراق فيجوز الى
واحد لنا في الاستثناء الاتفاق على ما اختاره الاكثر انا نقطع بانه لو قال قائل من قتل كل من في المدينة
ولم يقتل الا ثلاثة او اربعة عد لاغيا في قوله مخطئا فيه عند اهل اللغة وكذلك يعد لاغيا
مخطئا من قال اكلت كل رمانة في البستان ولم يأكل الا ثلاثا ومن قال كل من دخل داري فهو حر وفسره
بثلاثة ولنا المذهبين الاولين وهما التجويز الى ثلاثة والتجويز الى اثنين على اقل الجمع كانهم
جعلوه فرعا لكون الجمع حقيقة في الثلاثة او في الاثنين والجواب ان الكلام في اقل مرتبة يجوز تخصيص
العام اليها لا في اقل المراتب التي يجوز استعمال الجمع فيها والجمع ليس بعام ولا دليل على الاتحاد
احكامهما فلا يعلق لاحدهما بالاخر وما احتج به الثالث وهو المجوز الى واحد على الاطلاق من
قوله انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون اطلق ضمير الجمع والمراد به هو تعالى وحده لا شريك له
وقوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم والمراد بالناس الاول نعيم بن مسعود الاشجعي
والثاني ابو سفيان ولم يعده اهل اللغة مستهجنا مع قيام القرينة فجاز التخصيص الى الواحد اذا
وجدت القرينة ومن جواز اكرم الناس الا الجهال والعالم واحد بالاتفاق ومن صحة قولك
اكلت الخبز وشربت الماء مريدا لاقل شيء مما يتناوله الماء والخبز علم ذلك من اللغة بالضرورة فالجواب

عن جميع ذلك انه خارج عن محل النزاع فلا يقوم حجة في المدعا اما قوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له
لحافظون فانه للتعظيم وليس من التعميم والتخصيص في شي واما قوله تعالى الدين قال لهم الناس ان الناس
فالناس هنا للعهود والمعهود ليس بعام وجاز اطلاق الناس على نعيم وحده لانه من جنس الناس
وكلامه كلامهم والاستثنا مستثنى على الكلية المدعاة وكل واحد من الما والخبز في المثالين ليس بعام
والتعريف فيهما انما هو للعهد الذهني كما في ادخل السوق واما احتجاج الثالث بان استعمال العام في
غير الاستغراق استعمال له في غير ما وضع له فليس جواز استعماله في البعض اولى منه في البعض الاخر
فجوابه انه قد تقرر ان المجاز لا يجب اطراده واذا ثبت استعماله في بعض المعاني المجازية لم يجب استعماله
في البعض الاخر وان وجدت العلاقة كما جاز استعمال نخلة في الطويل من الانسان ولم يجز استعمالها في
كل طويل على ان اللغة انما تثبت بالنقل لا بالراي والترجيح **وصل** في بيان الطرق التي تعرف بها
تخصيص العام وهي قسمان بينهما بقوله والمخصص متصل لا يستقل بنفسه ومنفصل يستقل والمتصل
منه ما خرج المذكور وهو امران احدهما الاستثنا المتصل نحو اكرم الناس الا الجهال اخرج الجهال
وهو مذكور في الكلام واما الاستثنى المنقطع فلا تخصيص فيه والثاني الغاية نحو اكرم الناس الى ان
يجهلوا فانه يخرج الجهال ايضا وهو مذكور في الكلام ومنه ما خرج غيره اي غير المذكور في الكلام
وهو ثلاثة احدها الشرط مثل اكرم الناس ان كانوا علما والثاني الصفة مثل اكرم الناس العلما والثالث
بدل البعض مثل اكرم الناس العلما منهم فانه يخرج الجهال فيها جميعا وهو غير مذكور في الكلام مسئلة
المتصل قد اشرع منه في الكلام على القسم الاول وهو المخصص المتصل وقدم الاستثنى فقال
مسئلة الاستثنى ينقسم الى متصل ومنقطع لانه ان كان المستثنى بعض المستثنى منه فالاستثنا
متصل والا فهو منقطع ولا مدخل للمنقطع في التخصيص ولا اعرف خلافا في صحته لغة وانما اختلفوا
في كون الاستثنى في المنقطع حقيقة او مجازا يعني انهم اختلفوا في صيغ الاستثنى اذا استعملت في
المنقطع نحو جاني القوم الا حمارا هل هي مستعملة فيما وضعت له فيكون حقيقة او في غير ما وضعت
له فيكون مجازا واما لفظ الاستثنى فانه حقيقة عرفية في القسمين بلا نزاع وعلى القول الاول
وهو كونها حقيقة اختلفوا ايضا في كونه مشتركا لفظيا بين المتصل والمنقطع بمعنى ان الصيغ
لكل واحد منهما بوضع مستقل او المشترك بينهما بمعنى انها وضعت للقدر المشترك بينهما فيكون
من قبيل المتواطي فهذه ثلاثة مذاهب ذهب الى كل منها طائفة والاكثرون الى ان صيغ الاستثنى في
المنقطع مجاز وذلك ان تبادر المتصل دليل المجاز ولاجل تبادرها في المتصل لم يحملها علما الامصار
على المنقطع الا عند تعذر المتصل وحده على التواطي اي حد الاستثنا باعتبار كونه مشتركا
بالاشتراك المعنوي بين المتصل والمنقطع ان يقال ما دل على مخالفة بالا غير الصفة واخواتها فقوله
ما دل على مخالفة هو كالجنس العام لانواع التخصيص وغيرها وقوله بالا غير الصفة يخرج سائر انواع
التخصيص ومثل قام زيد لا عمرو وتقييد الا بغير الصفة احترازا عن الا التي هي صفة وهي ما كانت
تابعة لجمع منكور غير محصور اي لجمع لا يدخل فيه ما بعدها لو سكت عنه نحو قوله تعالى لو كان فيهما الهة
الا الله لفسدتا وقوله واخواتها اراد به ما في ذي معناها من الاسماء والافعال والحروف نحو ليس ولا يكون

وما عدا وما خلا وعدا وخلا وحاشا وسوى وغير عند حمله على الا وهي معلومة معينة واعلم
ان الاستثنى قد يقال بمعنى المصدر وهو الاخراج او المخالفة وبمعنى المستثنى وهو المخرج
او المذكور بعد الا من غير اخراج وبمعنى اللفظ الدال على ذلك وهو المقصود بالتعريف هنا واما
حد الاستثنى على الاستثناء اللفظي او على الحقيقة في المنقطع والحقيقة في المتصل فلا يمكن
الجمع بينهما في حد واحد لان مفهومه حينئذ حقيقتان مختلفتان لا يجمعهما مفهوم مشترك كما هو
المفروض وحينئذ يراد في حد المنقطع من غير اخراج فيكون حد الاستثنى المنقطع ما دل
على مخالفة بالا غير الصفة واخواتها من غير اخراج وبه يمتاز عن المتصل ويراد في حد المتصل
اخراج ليتميز بهذه الزيادة عن المنقطع وهو ظاهر فعلى هذين القولين يكون الاخراج وعدمه
جزئيين من الماهيتين والقائل بالتواطي يمنع كونهما جزئيين ويدعي انهما شرطان خارجان عن تمام
الماهية وحد الاستثنا المتصل بالمعنى المصدري وقد عرفته اخراج بحرف وضع له اي اخراج
كلمة وضعت للاخراج فالمراد بالحرف هنا ما يرادف الكلمة فلا يخرج الاستثنا باخوات الا
من الاسماء والافعال عن الحد **مسئلة** واختلف في دلالة الاستثنا المتصل وذلك
انه لما كان يتبادر منه التناقض لان قولك على عشرة الا ثلاثة فيه اثبات الثلاثة في ضمن العشرة
ونفي لها صريحا ولا شك انها لا يصدقان معا والتناقض غير جائز سيما في كلام الله تعالى اختلفوا
في دلالته على وجه يندفع معه التناقض فقيل المستثنى وهو ما بعد الا الاستثنائية داخل
في المستثنى منه والاستثنا قرينة فيكون المراد بعشرة في قولك على عشرة الا ثلاثة انما هو سبعة
والا ثلاثة قرينة لارادة السبعة من العشرة ارادة الجزء باسم الكل كما في التخصيص بغير الاستثنا
كان قال لا تقتلوا اهل الذمة فانه مبين المراد من المشركين في قوله اقتلوا المشركين وهذا
مذهب الجمهور وقيل المجموع من المستثنى والمستثنى منه والا له بمنزلة اسم واحد بمعنى انه
موضوع لمعنى واحد وهو ما نفهم منه اخرا من غير تقدير الاول والمعنى ثم الاخراج حتى كان
العرب وضعت لمعنى السبعة عبارتين احدهما مفرد وهي سبعة والاخرى مركبة وهي
عشرة الا ثلاثة وهو مذهب القاضي ابي بكر الباقلاني ونسبه الرضي الى القاضي عبد الجبار
واليه يميل كلام ابي الحسين البصري في المعتمد حيث قال فيه فثبت انه انما يفيد البعض لمجموع
الامرين وكلام صاحب الجوهر من اصحابنا حيث قال فيها والذي يدل عليه ان لفظ العموم
قد صار مع الاستثنا وحرف كلفظ موضوع لما بقي داخلا تحته ولكنهما جعلا ذلك عاما في
المخصص بالمتصل سوى كان استثنا او صفة او شرطا او غاية او بدلا وقيل ان المستثنى
داخل في المستثنى منه افرادا غير داخل تركيبا يعني ان المستثنى داخل في المستثنى منه حقيقة
باعتبار افراده من التركيب الاسنادي وهو غير داخل فيه باعتبار الاسناد ولم يسند الا الى الباقي
بعد الاخراج فالمراد بعشرة في قولك على له عشرة الا ثلاثة هو معنى عشرة قبل الاسناد ثم اخرج
منه الثلاثة بالاستثنا على التحقيق وحكم بالاسناد بعد الاخراج فلم يسند الا الى سبعة وهذا
مذهب ابن الحاجب وغيره احتج الاول بان الاستثنا كغيره من المتصل فكما ان التخصيص

بالشرط والصفه والغايه وغيرها بغير المخصص مجاز اكذلك الاستثنا ولا يمكن الفرق بان الاسناد
بعد الاخراج في الاستثنا خاصه لان الاسناد في التحقيق بعد التخصيص في المتصل والمنفصل جميعا
والا لزم ان لا يكون مجازا في الباقي والا يمتنع تاخره عن وقت العمل وان يكون نسخا وقد ابطل هذا
القول بوجوه منها انه لو اريد بالجاريه في قولك اشتريت الجاريه الا نصفها نصفها لزم استثنى نصفها من
نصفها وهو استثنى مستغرق غير جائز بالاتفاق وايضا يلزم من استثنى نصفها من نصفها التسلسل بيان
ذلك انه لو اريد استثنا نصفها من نصفها لكان المراد بالنصف المستثنى منه هو الربع لانه الباقي بعد اخراج
النصف من النصف ثم يلزم ان يكون المراد به الثمن لانه الباقي بعد اخراج النصف من الربع وهكذا
لا الى نهايه واجيب بانه لا نلزم من شريت الجاريه الا نصفها الاستغراق او التسلسل لعود الضمير
الى الجاريه بمعنى ظاهر اللفظ ومراعاه جانب اللفظ في كلام العرب كثير جدا على ان ما يفهمه السامع قبل القرينه اعني
الاستثنا هو الكل والذي اطلق مجازا على نصف الجاريه هو الجاريه المقيده لا المطلقه كاشتريت جاريه
نصفها للغير فالمبهم للسامع بقيام القرينه يكون الملاحظ المعاني الوضعيه فلذا رجع الضمير الى الكل
الجاريه وبما ذكرناه يتحقق ان الاستثنا اخراج بعض من كل ولو اريد الباقي من الجاريه لم يكن ثمه
بعض واخراج واجيب بانه لا يلزم مخالفه الاجماع على انه اخراج اذ هو اخراج ظاهرا يعني ان
الاستثنا على هذا القول اخراج بحسب ما يظهر للسامع المستثنى منه قبل سماعه للقرينه ولذا قال
السكاكي حين ورد عليه انه اذا اريد بالعشره التسعه في قولك علي له عشره الا واحدا لم يدخل
الواحد فيها فلم يكن اخراجا ان دخول الواحد في حكم العشره ليس مقدرا من قبل المتكلم بحسب ارادته
والا ناقض اخر كلامه اوله بل من قبل السامع لتناول العشره الواحد بحسب الوضع على ان هذا
يضمحل بما ذكر في الجواب على الوجه الاول كما نبهناك عليه ومنها ان هذا القول مبطل للنصوص اذ
من لفظ متعدد المعنى والمعنى الا و الاستثنا لبعض مدلوله يمكن فيكون المراد هو الباقي فلا يبقى نصا
في الكل ونحن نعلم ان نحو عشره نص في مدلوله واجيب بانه لا يلزم منه ابطال النصوص لجواز الاتصال
من المستثنى بالمستثنى منه وانما يبطله لو كان مجوزا وان لم يسمع كما ان تجويز تخصيص الفاظ العموم
بالمنفصل مبطل لنصوصيتها وحينئذ لا نسلم ان امكان الاستثنا يبطل النصوصيه كما ان الصفه في قولك
هذه عشره مستثنى او مخرج منها واحد لا يبطل النصوصيه على ان ما ذكر من كون الملاحظ المعاني الوضعيه
قبل قيام القرينه وما ذكره السكاكي من ان دخول الواحد في حكم العشره من قبل السامع لتناول العشره
الواحد بحسب الوضع كاف في ابطال هذا الوجه احتج الثاني بانه قد ثبت ان دخول المستثنى في المستثنى
منه متناقض فلا يصح ان يكون المراد العشره بكمالها في قوله عشره الا ثلاثه وعدمه اي دخول المستثنى
في المستثنى منه خلاف الاجماع فلا يصح ان يكون المراد بالعشره السبعه فتعين ان يكون المجموع هو الدال
على الباقي وهما ممنوعان يعني لا نسلم ان دخول المستثنى في المستثنى منه يقتضي التناقض لانا لا نحكم بانه داخل
بحسب الاراده وانما دخوله باعتبار ملاحظه المعاني الوضعيه ولا نسلم ان عدم دخوله على انه مراد خلاف
الاجماع اذ لم يجمع الا على دخوله بالوجه الذي ذكرناه واما بمعنى انه مراد فاسفاد دخوله وفق الاجماع
وقد اورد لابطال هذا القول وجوه باطله وقد بيناها وبين الوجه في بطلانها بقوله ولا يرد خروج عن قانون اللغه

لانه ليس فيها اسم مركب من ثلاث كلمات ولا اسم مركب معرب اوله وهو غير مضاف علم ذلك بالاستقرا
ولا يرد ايضا اعاده الضمير على جزء الاسم وهو الجاريه في نحو اشتريت الجاريه الا نصفها والكنايه عن
الشي بالضمير من خواص الاسم لان الضمير هو اسم عباره عن المرجع فيلزم ان يكون المرجع اسما وكل
اسم يدل على معنى وجزء الكلمه ليس بدال فليس باسم فلا يصلح مرجعا للضمير ولا يرد ايضا مخالفه الاجماع على
انه اخراج بعض من كل لا يرد ذلك لان المفردات مستعمله في معانيها والمجموع يصدق على الباقي يعني ان
المجموع من نحو عشره الا سبعه موضوع للباقي بالوضع النوعي والمعاني الافراديه ليست بمهجوره في الموضوعات
النوعيه فانتفى الايراد الاول ولانه لا تركيب مزجي فيه واعراب جزئه الاول كاعراب المنفرد مع التحديد والاخراج
حاصل وبهذا اندفع ايضا ما اورد من ابطال نصوصيه العشره مثلا في مدلولها لان الايراد مبني على
انها تصير مهمله في التركيب وقد علمت بطلانه واما النقض بنحو تابط شرا وبرق نحره ونحو ابي عبد الله فليس كذلك
لان الاول من باب الحكايه والتركيب غير مقصود فيه بل هو منثور نثر اسما العدد فليس مما نحن فيه كذلك
والثاني مابه مضاف وهذا في التحقيق عين ما قيل من ان المراد في هذا القول التعبير عن السبعه بلازم
المركب بحوارحه ضمت اليها بالثلاثه وكالتعبير عن الانسان بمجموع مستوي القامه الضحاك بالطبع
واما القول الثالث فانه محتمل وهو الى الثاني اقرب يعني انه محتمل لموافقه كل من القولين وذلك لان
المراد في قولك علي عشره الا ثلاثه هو السبعه قطعا فان كان باعتبار انها مدلول مجازي فهو الاول والا
فهو الثاني وتحقيق المقام ان الاول جعل الاستثنا قرينه على ان المراد هو السبعه والثاني جعله
جزءا من الدال على المراد والثالث جعله قيدا فاحتمل كونه قرينه او جزءا الا ان اعتبار المقيد من حيث
هو مقيد اقرب الى اعتبار المجموع من اعتباره في ذاته وهو مقيد ولذا احكموا على الاخير بانه جمعه
بينهما كاصحابه في تقرير المذاهب وقد حمل بعضهم المذهب الاول على ان المراد بمجموع العشره الا ثلاثه
هو السبعه مجازا لا بالعشره وحدها فيكون كالثاني في استفاده السبعه بالمجموع وان افترقا في كون
الاول مجازا والثاني حقيقه وليس بشي لان جمهور اهل العربيه على خلافه فقد صرح صاحب المفتاح
بان استعمال المتكلم للعشره مجازا في التسعه وان الا واحدا قرينه المجاز في قوله علي له الا عشره
الا واحدا ولانه يلزم وجود المجاز بلا قرينه وانه غير جائز اتفاقا ولانه يفهم من علي عشره الا واحدا
تسعه قطعا من غير قرينه خارجيه فلو كان هذا المجموع من حيث هو المجموع مجازا في التسعه لكان فهمها
متوقفا على القرينه الخارجيه الزائده على المجموع واللازم بين البطلان مسئله الاستثنى
شرطه الاتصال بالمستثنى منه وهو ان يعد الكلام في العرف واحدا غير منقطع وان تخلل بينهما فاصل
بانقطاع نفس او سعال مانع من الاتصال الحقيقي هذا مذهب اهل البيت عليهم السلام وعليه الاكثرون
لنا في ذلك وجهان الاول قوله والا لما استقر عقد ولا ايقاع يعني لو صح الانفصال ولم يشترط
الاتصال لم يستقر عقد من العقود كالبيع والنكاح ولا شي من الايقاعات كالعتق والطلاق والتالي
باطل اما الملازمه فللقطع بان تجويز الاستثنى يقتضي بعدم الجزم بثبوتها واستقرارها واما بطلان
اللازم فلما فيه من التلاعب وابطال التصرفات الشرعيه وهو اتفاق والثاني قوله ولاتفاق اهل اللغه
يعني ان المعلوم من اهل اللغه العربيه انهم يشترطون الاتصال ولا يسوغون الانفصال وانهم لا يعدون

Copyright University

ولو قال علي عشرة وقال بعد شهر الا ثلاثة سقط ما يحكون بانه لغو وروي عن ابن عباس خلافه وهو
القول بصحة الاستثناء وان طال الزمان من غير تعيين ومنهم من نقل عنه انه يجوز تراخيه الى سنة ومنهم
من نقل عنه الى شهر والاشهر في النقل عنه الاطلاق من غير تقييد قال سعيد بن منصور حدثنا ابو معاوية
قال حدثنا الاعمش عن مجاهد عن ابن عباس انه كان يرى الاستثناء ولو بعد سنة وذلك كالتخصيص بغيره
يعني ان الحجة فيما نقل عن ابن عباس القياس على التخصيص بغير الاستثناء من سائر المخصصات المنفصلة
بجامع التخصيص وهو منقوض بسائر المتصلات من الشرط والصفة والغاية والبدل فان دليله يقتضي
جواز انفصالها وهو باطل بالاتفاق قالوا اما نيا لو لم يصح لما صدر عن النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم والتالي
باطل فالمقدم مثله اما الشرطية فلانه عليه السلام افصح فصحاء العرب واما الاستثنائية فلانه روي عنه
عليه السلام انه قال والله لاغزون قريشا ثم سكت ثم قال ان شاء الله تعالى رواه ابو داود ولانه روي بان اهل
مكة بعثوا رهطا منهم الى اليهود ليسالوهم عن اشيا يمتحنون بها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقالوا اسالوه
عن ثلاث فان عرفها فهو نبي سلوه عن اقوام ذهبوا في الارض فلا يدرى ما صنعوا وسلوه عن رجل بلغ
مشارق الارض ومغاربها وسلوه عن الروح فلما رجعوا سالوا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن ذلك
فقال غدا اجيبكم وتاخر الوحي بضعة عشر يوما ثم نزل ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله
فقال ان شاء الله رواه الحافظان محمد بن اسحق في كتاب السيرة وابو بكر البيهقي في دلائل النبوة ولا يقال
هذا شرط وكلامنا في الاستثناء لان من جوز الفصل في احدهما جوزه في الاخر اذ لا قائل بالفرق قلنا
لا نسلم صدوره عن النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم وسكوته في الرواية الاولى يحتمل ان يكون من السكوت
الذي لا يخل بالاتصال الحكمي كما مر بيانه ويحتمل ان يكون غيره وحينئذ يصار الى الترجيح والراجح
هو الاول لما تقدم من الدليل جمعا بين الادلة واما في الرواية الثانية فلا نسلم انه قال ذلك بطريق
الالحاق بخبر الاول لجواز ان يكون المراد اقول ان شاء الله عند قولي افعل كذا او هو انما اذا قال
قائل لغيره افعل كذا فقال ان شاء الله اي افعل ان شاء الله وقيل ان شرطه الاتصال في غير القرآن
وهو قول ساقط قاله بعض الفقها قال الجويني في البرهان وانما حملهم على ذلك خيال يخلو عن مبادي
كلام المتكلمين الصائرين الى ان الكلام الازلي واحد وانما الترتيب في جهات الوصول الى المخاطبين
وان كان قد تاخر الاستثناء عن ذلك في سماع السامعين وفهم الفاهمين لا في كلام رب العالمين وهذا
من هؤلاء اقتحام في الغايات وارتباك في غمرات الجهالات اذ الكلام ليس في الكلام الازلي بل في العبارات
التي تلقيناها وهي محمولة على معنى كلام العرب نظما وفصلا ووصلا ولا شك انه لا ينتظم من وضع العربية
فصل صيغة الاستثناء عما استثني عنه وروي عن سعيد بن جبير جواز الاستثناء ولو بعد يوم او اسبوع
او سنة وهو قول ابن عباس بعينه وعن طاوس هو على ثنياه ما دام في مجلسه وعن عطا يستثني على
مقدار حلب ناقة غزيرة ذكر ذلك كله البيضاوي وفي رواية اخرى عن سعيد بن جبير الى اربعة اشهر
وعن عطا والحسن ما لم يقم من المجلس وعن مجاهد الى سنتين وهذه الاقوال كلها ضعيفة لما تقدم والمنقول
عن هؤلاء الائمة لهذا ولا بات مبسوطة في بسائط الفن ومن شروط الاستثناء عدم الاستغراق وهو
معطوف على الاتصال فلا يصح ان يكون المستثنى مثل المستثنى منه ولا اكثر بالاجماع ثم قال له علي عشرة

الا عشرة لزمه عشرة والاستثناء باطل واما استثناء المساوي والاكثر فصحيح عند الاكثر وقيل يشترط
الا يزيد المستثنى على الباقي بعد الاستثناء فيصح حينئذ استثناء المساوي ولا يصح استثناء الاكثر
وهذا قول الباقلاني في اخر اقواله وابن درستويه النحوي والحنابلة ونقله ابن السمعاني وغيره عن الاشعري
وقال بعضهم انما يمتنع استثناء الاكثر اذا كان المستثنى والمستثنى منه عددا صريحا نحو علي له مائة
الا واحدا او خمسين بخلاف ما لو لم يكن صريحا نحو خذ ما في الكيس من الدراهم الا الزيف فانه يصح
وان كانت الدراهم مائة والزيف تسعة وتسعين وهو المقرر للحنابلة في كتبهم وقيل يشترط
في بعض عنده ان يكون المستثنى اقل من المستثنى منه فلا يصح استثناء المساوي والاكثر وهذا القول
نقله الشيخ ابو اسحق والامدي وغيرهما عن الحنابلة وقد روي عن الباقلاني وان كان بعضهم
منع استثناء الاكثر خاصة قال في مختصر التقريب كنا على تجويز استثناء الاكثر دهرا والذي صح عندنا الان
منع ذلك ولم نتعرض لاشتراط الاقلية ولكن في تقريره للادلة ما يشعر بمنع المساوي ايضا فلعله اخذ
له هذا القول مما اشعرت به ادلته ونقل عن بعض اهل اللغة استقباح استثناء عقد صحيح وان كان
اقل من النصف نحو مائة الا عشرة بخلاف الا خمسة قالوا واما قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما
فانما سوغه كون الخمسين كالكسر لانها نصف مائة فكانه قيل فلبث فيهم عشر مئين الا نصف مائة وفيه
نصف [illegible] قال بعض العلما المخالف في استثناء الاكثر والمساوي لا يخالف في الحكم وانما يخالف
في كون العرب استعملت ذلك فلا يسقط حكمه في الاقارير وغيرها عند الجميع قال بعض المانعين
ان ذلك وان لم يسمع في العربية لكنه جائز في المعقول ومن ادعى فيه سماعا فقد اخطا لنا في
الاحتجاج لصحة مذهب الاكثرين قوله عليه السلام فيما يرويه عن رب العزة واسع العطايا تبارك وتعالى
رواه مسلم وغيره من حديث ابي ذر رضي الله عنه يا عبادي كلكم جائع الا من اطعمته فاستطعموني
اطعمكم وتقريرها بان يقال لو لم يجز استثناء الاكثر لما صدر عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم والتالي
باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلانه عليه السلام افصح العرب واما بطلان اللازم فللحديث المذكور
ولا شك ان من اطعمه الله اكثر وهذا انما يقوم حجة على من منع استثناء الاكثر على الاطلاق واما من يفرق
بين العدد الصريح وغيره فلا ولنا ايضا انه لو لم يصح استثناء الاكثر لغة لم يتفق عليه علما الامصار لكنه
قد وقع الاتفاق منهم على انه لا يلزمه الا من قول المقر في اقراره علي عشرة الا تسعة الا واحد ولولا
ان استثناء الاكثر ظاهر في وضع اللغة فيما الاقل لا يمتنع الاتفاق عليه عادة ولصار قوم ولو قليلا الى
انه يلزمه العشرة لكون الاستثناء لغوا غير صحيح كالمستغرق وهذا انما يقوم حجة على الجميع هكذا اورد
هذا الدليل في مختصر المنتهى وغيره ورايت في كتب الحنابلة ما يدل على بطلان استثناء الاكثر ولزوم العشرة
لها قيل في الاحتجاج للمانعين لا شك ان الاستثناء خلاف الاصل فانه بمنزلة الانكار بعد الاقرار
ولكن خالفنا هذا الاصل في الاقل وجوزنا استدراكه بالاستثناء لان الاقل قد ينسى لقلته
لعدم التفات العقل اليه فيستدرك وهذا المعنى مفقود في المساوي والاكثر قلنا لا نسلم وعدانه
بها ولكنه قد ينسى الاكثر كما اذا كان على الانسان الف درهم وقد قضى من ذلك تسعمائة وتسعة
وتسعين ونسي انه قضى ذلك فيقر بالالف ويذكر في الحال القضا فيستدرك بالاستثناء وان كان الاكثر

يعني اهل اللغة

وايضا العموم حجة على القائل بصحة في الاقارير كما تقدم [illegible]

ببيان الاول على انه لو كان ما ذكروه صحيحا لما صدر من الرسول صلى الله عليه وآله وسلم و[illegible] اجمع عليه علما الامصار

مسئلة اختلف في الاستثنا الوارد بعد امور متعدده هل يكون استثنا من الجميع او من الاخير فقط ولا نزاع في امكان رده الى الجميع والاخير وانما النزاع في الظهور وذلك مثل قوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة شهدا فاجلدوهم ثمانين جلده ولا تقبلوا لهم شهاده ابدا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا ولتحرير محل النزاع شروط منها ان تكون تلك الامور جملا كما عبر به الاكثرون لا مفردات فان في كلام ابن الحاجب وغيره ما يوخذ منه الاتفاق على انه بعدها يرجع الى الجميع ومنها ان تكون معطوفا بعضها على بعض كما صرح به البعض ودل عليه امثلة الاخرين وادلتهم وكلام الباقين تقصيه لان الفصل ان كان لكمال الانقطاع فهو قرينه على انه لا يعود الى الجميع والنزاع انما هو في المحتمل الذي لم يقم عليه قرينه قال بعض علما الاصول لا خلاف في عود الاستثنا الى ما قام عليه الدليل من كل او متقدم او متاخر وانما الخلاف فيما تجرد عن القرينه ولم يكن فيه ما يدل على شي من ذلك ومنها ان يكون العطف فيها بالواو وحدها عند البعض وعند اخرين انه يشترط ان يكون بالواو ونحوها مما يقتضي المشاركه قال بعضهم والتقييد بالواو اما لظهور حكم المسئلة فيها او لان ما في معناها كالفرع عنها اما ما لم يكن في معنى الواو في الجمع كلكن وبل ولا واو وام فان الاستثنا يعود الى الاخيره بلا نزاع وقد اشار المتن بقوله **قيل وهو بعد جمل بالواو للجميع** الى هذه الشروط جميعا وهذا راي الجمهور من ائمتنا والشافعيه **وقيل** ان الاستثنا يكون للاخيره من الجمل خاصه وهو مذهب الحنفيه **وقيل بالوقف اما لخفا المدلول** فلا ندري انه حقيقه في ايهما **لا لعدم القرينه** يعني ان اهل اللغه قد استعملوه فيهما والاصل في الاستعمال الحقيقه فيكون مشتركا والمشترك يتوقف فيه الى ظهور القرينه والمفروض ان لا قرينه والاول مذهب القاضي ابي بكر والغزالي وغيرهما والثاني مذهب المرتضى الموسوي وكلام ابن الحاجب يرجع الى احد هذين القولين يظهر ذلك مع التامل فيه وهذان المذهبان يوافقان الحنفيه في الحكم وهو عدم الرد الى غير الاخيره بلا قرينه لا في التصريح لان عدم ظهور التناول غير ظهور عدم التناول **وقيل ان تبين في الجمله الثانيه اضراب عن الجمله الاولى فللاخيره** يكون الاستثنا **والا فللجميع** وهذا اختيار القاضي عبد الجبار وابي الحسين البصري وقال ابن برهان انه مذهب الشافعي ويظهر الاضراب في مسائل منها ان تختلف الجملتان نوعا وقصه نحو اضرب بني تميم والفقها هم اصحاب ابي حنيفه الا اهل البلد الفلاني فان الاستثنا يرجع الى الثانيه اذ لا شي دل على استيفا الغرض بالكلام من العدول عنه الى قصه اخرى ونوع اخر وفي رجوع الاستثنا اليه نقض للقول بان المتكلم قد استوفى غرضه منه ومنها ان يتحد نوعا لا اسما وحكما نحو اضرب بني تميم واكرم ربيعه الا الطوال فان استقلال كل واحد من الكلامين ومباينته الاخر مفيد للاضراب ومنها ان يختلفا في الاسم فقط من غير اضمار للحكم نحو سلم على بني تميم وسلم على ربيعه الا الطوال ومنها ان يختلفا حكما فقط من غير اضمار للاسم والحكمان لا يشتركان في غرض من الاغراض نحو اكرم بني تميم واستاجر بني تميم الا الطوال قال ابو الحسين الاشبه في هاتين الصورتين رجوع الاستثنا الى الثانيه وان لم يكن في الظهور كالذي تقدم وذلك لبعد قول المتكلم عن الكلام الاول ودلالته على استيفا غرضه منه واما ما لا يكون الكلام الثاني فيه اضرابا عن الاول فيتبين في مسائل منها ان يختلفا حكما فقط والحكمان

ومن واحد نحو سلم على ربيعه واكرم ربيعه الا الطوال فان الحكمين يجمعهما الاعظام ومنها ان يختلفا حكما فقط مع اضمار الاسم نحو اكرم ربيعه واستاجرهم الا من قام ومنها ان يختلفا اسما فقط مع اضمار الحكم نحو اكرم بني تميم وربيعه الا من قام فان الاشتراك في الغرض والاضمار لا دلالة معهما على استيفا الغرض من الكلام الاول فيعود الاستثنا الى الجميع هذا محصل ما ذكره ابو الحسين في المعتمد وحاصله ان الجملتين اما ان يختلفا في النوع كالخبر والانشا او في الاسم المستثنى منه او في الحكم او في الثلاثه جميعا او في اثنين منها فهذه سبعة اقسام ما لا يختلف منها في الاسم وهو ثلاثه اما ان يكون الثاني ضمير الاول اولا وما لا يختلف منها في الحكم وهو ثلاثه ايضا اما ان يكون الحكم في الثانيه مضمرا اولا فهذه اربعه تقسيمه لانه وان كان الظاهر مع اضمار الحكم انه من عطف المفرد وما يختلف منها في الحكم وهو اربعه اما ان يشترك حكماها في غرض كالتعظيم والاهانه او لا يكون الاقسام عشرين حاصله من تضعيف ثلاثه وثلاثه واربعه سبعه منها صور ظهور الاضراب وهي ما لم يكن فيه شي من الاضمار والاشتراك في الغرض وثلاثه عشر صوره ظهور عدم الاضراب وهي ما كان فيها شي من ذلك والامثله غير خافيه فيكون الاستثنا فيه الى الجميع لاضمار الاسم والاشتراك في الاهانه كما صرح به ابو الحسين وعدم رجوعه الى الخبر ان سلم لدليل خارجي كما ياتي ان شا الله ولا يخفى عليك ان المراد بالعود الى الاخيره حيث كان الاستثنا بعد جملتين فقط كما في الامثله اما اذا كانت الجمل اكثر من اثنتين فانه قد يعود الى الاخيره والى الاخيرتين والى الاكثر والتعويل على تبيين الاضراب فاذا قيل اضرب بني تميم وسلم على ربيعه واكرم مضر الا الطوال رجع الاستثنا الى الجملتين الاخيرتين دون الاولى لتبين الاضراب عنها دون الثانيه وعلى ذلك فقس **و** هذا القول قد **حمل** القول **الاول عليه** بناء على ان تبين الاضراب وظهوره قرينه داله على اختصاص الاخيره بالاستثنا وقد عرفت ان ذلك مما لا نزاع فيه ومع عدم بينه يتحقق الخلاف فيكون عند الاولين ظاهرا في الرد الى الجميع **واختير** ايضا يعني ان اكثر محققي المتاخرين جعله المذهب المختار وحمل عليه كلام القدما وذلك لوجوه الاول قوله **لاستوا الاستثنا والشرط لاتحاد المعنى فيهما** يعني انه لو لم يعد الاستثنا الى الجميع لم يعد الشرط والاستثنا اليه الواقعان بعد جمل للجميع اما الاولى فلاتحاد المعنى في الاستثنا والشرط وهو كون كل واحد منهما تخصيص متصل لا يستقل بنفسه بل لا وجه لا جله يقال بوجوب رجوع الاستثنا الى الثانيه الا وهو قائم في الشرط بل قال ابو طالب عليه السلام في المجزي ان الاستثنا شرط في المعنى لان المستفاد منهما واحد الا ترى انه لا فرق بين قولك القذفه فساق ان لم يتوبوا وقولك الا من تاب وكذلك لا فرق بين ان تقال اقتلوا المشركين ان لم يدخلوا في الذمه وان تقال الا اهل الذمه واما الثانيه فلانه لا خلاف في رجوع الشرط والاستثنا بالمشيه الى الجميع على ان الاصل اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في جميع المتعلقات كالحال والشرط والصفه وغيرها فيجب ان يكون الاستثنا كذلك ما لم يصرف عنه فيبقى جاريا على الاصل واتباعا للاستقرا الا قياسا في اللغه **قيل** لكن الفرق بين الشرط والاستثنا بان **الشرط** وان تاخر فهو **مقدم تقديرا** لوجوب تقدم الشرط على الجزا بخلاف الاستثنا **قلنا** تقدير تقدمه **على ما رجع اليه** فلم لا يعلق الشرط بما يليه ويقدر تقدمه عليه

بعض الفقها

Copyright ... University

ثم ان هذا الفرق على ما فيه لا يجري في الحال والصفة والظرف ونحوها وهو ظاهر الثاني قوله ولان العطف
يصير الكلامين كالواحد بيان ذلك ان واو العطف في المختلفات تقوم مقام واو الجمع في الاسماء المتماثلة
فكما ان الاستثناء في قولك جاءني الزيدون من ربيعة ومضر الا الطوال يعود الى الجميع فكذا لو قيل اكرم
ربيعة واستأجر مضر الا الطوال ولا يتفاوت ذلك بالجملتين المتباينتين لظهور عدول المتكلم فيهما عن الاولى
الثالث قوله ولاستهجان التكرار للاستثناء بعد كل جملة فانك اذا قلت اضرب من سرق الا زيدا ومن زنى الا زيدا
ومن قتل الا زيدا كان ذلك قولا مستهجنا ولو لم يعد الى الجميع لكان المكرر عند قصد الرجوع الى الجميع غير
مستهجن لتعينه طريقا لاداء المقصود واجيب بمنع الاستهجان الا عند قرينة الاتصال ولو سلم فانما يستهجن
لما فيه من الطول مع امكان الاختصار بالاكتفاء من الجميع الرابع قوله ودفعا للتحكم وذلك لانه صالح للجميع
واستعماله فيه كثير فتخصيصه بالبعض تحكم واجيب بان القرب مرجح فلا تحكم احتج ابو حنيفة واصحابه
بان قالوا اية القذف لم يرجع الاستثناء فيها الى الجلد اتفاقا وتقريرها ان الاستثناء لو وجب رجوعه الى الجميع لما
تقدمه من الجمل المجموع بينها بحرف العطف لرجع الا الذين تابوا في اية القذف الى الجميع لكنه لا يرجع الى
الجميع للاتفاق على عدم سقوط الجلد بالتوبة قلنا ان سلم فلدليل يعني لا نسلم انهم اتفقوا على عدم رجوع الاستثناء
فيها الى الجمل الثلاث جميعا لان المستثنى هو الا الذين تابوا واصلحوا ومن جملة الاصلاح الاستحلال وطلب
عفو المقذوف وعند وقوع ذلك يسقط الجلد فيصح صرف الاستثناء الى الكل ولو سلم الاتفاق ساغ ان المستثنى
هو الا الذين تابوا خاصة فلا يلزم من ظهوره للجميع العود اليه دائما بل قد يصرف عنه لدليل وههنا كذلك
فان الجلد حق الادمي فلا يسقط بالتوبة وانما يسقط باسقاط المستحق قيل في الاحتجاج لهم ثانيا لو رجع
عشرة الا اربعة الا اثنين لكان الا اثنين للاخيرة وهو الاربعة فيفيد استثناء الاثنين من الاربعة
فيلزم ثمانية قلنا انما لم يعد الى الاولى وهي العشرة لانه تعذر عوده الى الجميع لان الشيء الواحد لا
يكون مثبتا منفيا فلو عاد الا اثنين الى الجميع لكان مثبتا لاستثنائه من المنفي وهو الاربعة منفيا لاستثنائه
من المثبت وهو العشرة فتعين الاقرب مرجحا له لاعتضاد اللغة للاقرب في غير موضع ولو تعذر عوده الى
الاخير فالاول مثل عشرة الا اثنين الا اثنين لاستحالة استثناء الاثنين من الاثنين فيكون الثاني مستثنى
على المعنى العام يعني ان هذا الوجه مما احتج به الحنفية خارج عن محل النزاع لما عرفت من اشتراط
كون الاستثناء بعد جمل معطوف بعضها على بعض وقد اعتذر بعض الحنفية عن هذا بان الرجوع الى الجميع
اولى في المفردات كما تقدم وفي غير المتعاطفة ايضا لان ما يجوز على المقيد يجوز على المطلق وفيه ان تعذر
عوده الى الكل اقوى قرينة صارفة له عن الاولى ولا نزاع فيما قامت فيه القرينة قيل في الاحتجاج
ثالثا كما ان الكلام الاول واطلاقه عن المغيرات معلوم ورجوعه اي الكمال برفع البعض بالاستثناء
فيه والشك لا يقاوم العلم قلنا ما قررتموه ممنوع ولا نسلم العلم بكمال الحكم الاول لان تجويز كون الاستثناء
من الجميع يمنعه قطعا فائدة كان بعض الفضلاء يقول ان عود الاستثناء الى الجميع يلزم منه توارد
عوامل على معمول واحد مع انه يؤدي الى ان يكون المستثنى في الاية مجرورا او منصوبا واجيب بان من يجعل
العامل الا كالمبرد والزجاج وابن مالك لا يلزمه شيء من ذلك ومن يجعل العامل الجملة يكتفي بها كالعوامل المتعددة
في الدرهم يقول انه حذف الاستثناء من المتقدم لدلالة المتأخر عليه والاحتياج في الجواب الى ما قاله بعض المحققين

[illegible]

[illegible]

راجع الى الجميع ويكون للجملة الاخيرة اولى بالعمل فيه ادخالا له في باب تنازع العاملين فصار
كقول واحد على ان سيبويه والخليل وابن مالك جوزوا ذلك في نحو جاء زيد وان عمرو العاقلان وقال
النيسابوري حقه في الاية عند الامامين ان يكون منصوبا لان الاستثناء عند الشافعي يعود الى
الجميع ولا يمكن ان يكون الاسم معربا باعرابين مختلفين في حالة واحدة لكنه يجب نصبه نظرا
الى ما قبلها ايضا وان جاز البدل في غير هذه المادة **مسألة** وهو يعني الاستثناء
من الاثبات نفي وبالعكس عند اصحابنا والشافعية واكثر العلماء خلافا للحنفية والا يكن كذلك
لم يكن لا اله الا الله في التوحيد واللازم باطل بالاجماع بيان الملازمة انه انما يتم التوحيد
باثبات الالهية لله تعالى ونفيها عما سواه والمفروض انه انما يفيد النفي دون الاثبات فلو تكلم بها
منكر لوجود الصانع لما نافت معتقده ولا اتم بها اسلامه واجيب بمنع الملازمة فان الحال انما
هو ان الاستثناء من الاثبات لا يكون نفيا ولا من النفي اثباتا في النسبة الخارجية لا في النفسية
بيان ذلك ان الخبر يدل على نسبة نفسية لها متعلق يعبر عنه بالنسبة الخارجية الواقعة في نفس
الامر فان اعتبرت دلالته على النسبة الخارجية فلا دلالة في اللفظ على ان للمستثنى حكما مخالفا لحكم
الصدر وان اعتبرت دلالته على النسبة النفسية ففي الاستثناء سواء كان من النفي او من الاثبات
دلالة على ان للمستثنى حكما مخالفا لحكم الصدر وهو عدم الحكم النفسي الثابت في الصدر ورد بان
ذلك مبني على اثبات الكلام النفسي وهو باطل ولو سلم لزمهم فيما هو العمدة في مآخذ الاحكام وهو
الاثبات لعدم دلالته على النسبة الخارجية ان الاستثناء يدل على ان للمستثنى حكما مخالفا للصدر
فلا يكون زيد في اكرم الناس الا زيدا في حكم المسكوت عنه بل محكوما عليه بعدم الاكرام وهم لا
يقولون به وايضا نقطع ان قول القائل ما قام الا زيد يدل على ثبوت القيام لزيد وانكاره مكابرة يحكي
بانكار الضروريات وايضا اجمع اهل العربية انه من النفي اثبات وذلك مما لا يحتمل التأويل قيل
في الاحتجاج لمذهب الحنفية قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا صلاة الا بطهور رواه الطبراني
في المعجم الكبير والاوسط من حديث عيسى بن سبرة عن ابيه عن جده مرفوعا فلو كان الاستثناء من
النفي يفيد الاثبات للزم ثبوت الصلاة بمجرد الوضوء وانه باطل بالاتفاق قلنا انما ذلك مبالغة
فلا يبعد ان يكون الحصر فيه حقيقيا ادعائيا وانما يكون من الحقيقي الادعائي وذلك لان الوضوء
لما كان امرا متوكدا جعلت سائر الشروط بمنزلة العدم كانه لا شرط لها غيره وايضا لا يخلو اما ان
يكون المعنى لا صلاة بوضوء فيكون الجار والمجرور ظرفا مستقرا والاتفاق انها بوضوء فيكون
لغوا لافتقار الجار والمجرور الى متعلق وذلك المتعلق هو المستثنى واما المستثنى منه فعلى الاول
مذكور وهو النكرة المنفية وعلى الثاني محذوف وهو موجه من الوجوه والاستثناء مفرغ وحينئذ
لا نسلم ان قولنا لا صلاة الا بوضوء يقتضي صحة كل صلاة ملتبسة بالوضوء بل لا يقتضي الا صحة صلاة
بوضوء في الجملة وكذا في الثاني لا يقتضي الا ثبوت الصلاة عند الاقتران بالوضوء في الجملة وذلك عند
اجتماع الشرائط وما يقال من انا اذا قلنا تصح الصلاة الملتبسة بالوضوء لزم عموم الحكم في كل صلاة
كذلك لعموم النكرة الموصوفة بصفة مثل لا اجالس الا رجلا عالما ولدلالة الكلام على ان علة الصحة

[illegible]

هي الوصف المذكور وضعيف لان الاول ممنوع وان القول به مما قدح فيه كثير من علما الحنفية نقلا
عن القائلين بان الاستثنى من النفي اثبات وبالعكس ولا نزاع لاحد في ان من حلف لاكرمن رجلا عالما انه
يبر باكرام رجل واحد واما من حلف لا اجالس الا رجلا عالما فانه لا يحنث بمجالسة عالمين واكثر لان الوصف
ونبه على ان المستثنى هو النوع لا الفرد على ان القائلين بعموم النكرة الموصوفة لا يشترطون في العموم
الاستغراق والثاني يختص بما اذا كان الوصف صالحا للاستقلال بالعلية ولم يعارضه قاطع ورد ايضا
للحنفية بقوله عز وجل لا يكلف الله نفسا الا وسعها فانه لو اقتضى الاثبات لزم ان يكلف كل نفس بجميع
وسعها لان وسعها حينئذ مضاف فكان عاما فيصير التقدير لا يكلف الله نفسا بشي الا بكل ما تسعه فانها
مكلفة وليس كذلك وليس بشي لان العموم منتف بالاجماع واصل الاثبات باق في الباقي واعلم ان المشهور
من كلام غير الحنفية ان الاستثنى من الاثبات نفي متفق عليه وانما الخلاف في العكس والمذكور في كتب الحنفية
انه ليس من الاثبات نفيا ولا من النفي اثباتا وانما هو تكلم بالباقي بعد الاستثنى ومعناه انه اخرج
الاستثنى وحكم على الباقي ولا حكم في الكلام على المستثنى فهي مثل على عشرة الا ثلاثة انما لم يثبت الثلاثة
بحكم البراءة الاصلية لا بدلالة الكلام وفي مثل ليس علي الا سبعة بحسب العرف وطريق الاشارة لا بحسب
دلالة الكلام وكلمة التوحيد يحصل بها الايمان من المشرك ومن القائل بنفي الصانع بحسب عرف الشارع
وباولون كلام اهل العربية انه من الاثبات نفي بانه مجاز تعبيرا عن عدم الحكم بالحكم بالعدم من باب اطلاق
الاخص على الاعم والملزوم على اللازم وفي هذه التاويلات من التعسف ما ترى مع انه ان احتمل اجماع
العربية على كونه من الاثبات نفيا ما ذكروه من التاويل فمن اين لهم تاويل لما اجمعوا عليه من كونه من النفي
اثباتا **مسئلة** في حكم تعدد الاستثنى ونقول اذا توالى مثلها في المكيون الاول يما الا اربعا الا اثنا
وعلى عشرة الا خمسة الا ثلاثة الا واحدا **فكل تال مستثنى من متلوه** ان امكن وكانت غير متعاطفة
كما مثلناه وهذا مذهب البصريين والكسائي وقال بعض النحاة بعود المستثنيات كلها الى المذكور اولا
ان لم يستغرقه والا بطل ما وقع به الاستغراق وبه اجاب ابو يوسف حين ساله الكسائي عمن قال
له علي مائة الا عشرة الا اثنين فقال يلزمه مائة وثمانون وقال بعضهم باحتمال الامرين فعلى
الاول بالتفصيل بلغى المحتمل وعلى المختار **كل وتر** من المستثنيات والوتر المستثنى الاول
والثالث والخامس وعلى هذا **منفي خارج وكل شفع** منها وهو الثاني والرابع والسادس
ونحوها **مثبت** داخل حيث كان الاستثنى **من الموجب** كما مثلناه فيكون قد حال المكيون غير
مع جميع بني هاشم الا عقيلا ويلزمك بالاقرار سبعة لانك اخرجت خمسة من العشرة فبقي خمسة واد خلت
معها ثلاثة ثم اخرجت منها واحدا فيكون الباقي سبعة **وهو بالعكس** اذا كان **من غيره** الى
غير الموجب فكل وتر مثبت داخل وكل شفع منفي خارج فاذا قلت ما جاءني المكيون الا بني الا هاشم
الا عقيلا فقد جاءك من المكيين جميع قريش مع عقيل الا هاشما واذا قلت ما له علي عشرة الا خمسة
الا ثلاثة الا واحدا لزمك بالاقرار ثلاثة لانك اثبت بالاستثنى الاول خمسة واخرجت منها ثلاثة فبقي اثنان
وضممت اليها واحدا فيكون الباقي ثلاثة **الا** اذا كانت الاستثناءات **متعاطفة او لا يمكن** التعلق
فهو الاول وهو المذكور قبلها **مع الامكان** لرجوع الجميع الى المذكور اولا بان لا يكون مستغرقا

[margin:] [illegible]

[margin:] [illegible]

اما المتعاطفه فلان العطف يقتضي التشريك ولما كان الاستثنى الاول راجعا الى المذكور قبله كان
ما بعده كذلك ليحصل فائدة العطف وذلك حيث يمكن ارجاع الاستثناءات كلها الى المذكور اولا
بان لا يستغرقه والا بطل ما وقع به الاستغراق واما غير المتعاطفه التي لا يمكن فيها ارجاع كل تال الى
متلوه فلانه يجب حمل الكلام على الصحة ما امكن فاذا تعذر من المتلو وامكن من المذكور اولا وجب
فاذا قلت علي عشرة الا اثنين الا ثلاثة كان اللازم خمسة وهذا مذهب الجمهور وقال الفرا هنا ايضا
ان الوتر وهو الاثنان منفي خارج والشفع وهو الثلاثة مثبت داخل فيكون بمعنى عشرة الا اثنين ثمانية
وقولك الا ثلاثة ادخال فزاد على الثمانية فيكون الاقرار باحد عشر وهو في غاية الضعف لان الاستثنى
بعد النفي انما يكون مثبتا اذا كان من ذلك المنفي وقولك الا ثلاثة لا يمكن ان يكون من الاثنين
فهو اما من عشرة كما ان الاثنين منها او من الثمانية الباقية بعد الاستثنى الاول وكلاهما مثبتا
فيكون الثلاثة على التقديرين منفية فيكون الاقرار بخمسة على الوجهين وان لم يمكن ارجاعها
جميعا الى المذكور اولا بان يستغرقه نحو خمسة الا اثنين الا ثلاثة كان الاستثنى الثاني لغوا
عند غير الفرا واما عنده فاللازم ستة **مسئلة** **الغاية كاتموا الصيام الى الليل** هذا النوع الثاني
من انواع المخصص غير المستقل وصيغة الغاية الى وحتى وقد عرفت انها مما يخرج المذكور ولا
بد ان يكون ما بعد صيغتها مخالفا لما قبلها والا لكانت الغاية وسطا وخرجت عن كونها غاية وكذلك
كما في الاية الكريمة وفي قوله تعالى قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الاخر ولا يحرمون ما حرم
الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين اوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون
فان الليل غير محل للصوم ومعطي الجزية خارج عن الامر بقتله واما قوله تعالى وايديكم الى المرافق
وارجلكم الى الكعبين فوجوب غسل المرافق والكعبين انما هو لفعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم فان اداة
الغاية لقصر الحكم على ما قبلها من جهة الظاهر كما ذكر ابو الحسين وغيره فجاز ان يدل الدليل على خلاف
الظاهر او لان الى ليست هنا للغاية وانما هي بمعنى مع كما قال بعض المفسرين انها كذلك في قوله تعالى
ولا تاكلوا اموالهم الى اموالكم ويكون فعله صلى الله عليه وعلى آله قرينة دالة على ارادة هذا المعنى او لانه
لا يتم الواجب الا به فيكون واجبا بالتبعية لا بالاصالة كما ان غسل جزء من الراس يجب تبعا لوجوب
غسل الوجه وفي هذه المسئلة اقوال احدها ان ما بعد الصيغة لا يدخل فيما قبلها وهذا مذهب
الجمهور وان اختلفوا فالاكثر على انه محكوم على ما بعدها بنقيض حكم ما قبلها والاقل على انه مسكوت
عنه منفي على حكم الاصل وسياتي تحقيق هذا الخلاف ان شا الله تعالى ثانيها انه داخل مطلقا ثالثها
انه داخل ان كان من الجنس نحو بعتك الرمان الى هذه الشجرة والواقع انها رمانة والا فلا وهذا
محكي عن المبرد رابعها يدخل ان لم يكن معه من بخلاف نحو بعتك من هذا الجدار الى هذا الجدار
خامسها انه ان اقترن بمن لم يدخل والا احتمل الامرين وهذا القول عزاه الجويني الى سيبويه وانكر
ابن خروف عزوه اليه سادسها انه ان تميز عما قبله بالحس مثل اتموا الصيام الى الليل كان حكمه
مخالفا لحكم ما قبله وان لم يتميز حسا كان داخلا كالمرافق مثل المرافق فانها لا تنفصل عن اليد بمفصل
محسوس بل غير متميز عما قبله كانفصال الليل من الصيام وهو اختيار الامام الرازي ومن يحتمل واحد

منها اى من الغايه وكل واحد من ماتقدم وهو المثبت وقد يتعدد كل واحد منها ايضا اما جمعا
واما بدلا فهذه تسعه اقسام لان المغيا اما ان يكون متحدا نحو اقتلوا اهل الكتاب او متعددا على جهة
الجمع نحو اقتلوا اليهود والنصارى او متعددا على جهة البدل نحو اقتلوا اليهود او النصارى فهذه
ثلاثة اقسام نحو سلط في الغايه نحو حتى يعطوا الجزيه حتى يذلوا ويعطوا الجزيه حتى يسلموا او يعطوا الجزيه
فاذا ضرب كل واحد من اقسام الغايه مع كل واحد من اقسام المغيا حصلت تسعه اقسام والحكم في ذلك
واضح فان مقتضى ما مثلناه وجوب استمرار القتل للطائفه او للطائفتين او لاحداهما الى ان يحصل الغايتان
او الغايتان او احداهما **مسئله** الشرط مثل قوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا وهذا هو الثالث من
انواع المخصص المتصل وهو ما يستلزم عدمه عدم امر مغاير ولا يرد على طرده جزء السبب اما اذا
كان السبب متعددا فلاحتمال ان يوجد المسبب بسبب اخر واما اذا كان متحدا فلان المراد باستلزام
العدم للعدم ان يكون مجرد هذا مستلزما بالذات لذلك ومعلوم ان جزء السبب المتحد ليس عدمه
مستلزما لمجرد عدمه بل لعدمه وعدم تعدد السبب وهو اقسام لانه عقلي وشرعي ولغوي اما
العقلي فكالحيوه للعلم فان العقل هو الذي يحكم بتوقف وجود العلم على وجود الحيوه واما الشرعي فكالطهاره
للصلوه فان شرطيه الطهاره للصلوه انما تستفاد من جهة الشرع واما اللغوي فمثل ان علمتم فيهم خيرا
من قوله تعالى فكاتبوهم الايه لان اهل اللغه وضعوا هذا التركيب ليدل على ان ما دخلت عليه اداة الشرط
هو الشرط والمعلق به هو الجزاء وقياس الشرط اقتضاء صدر الكلام لمعنى نوعه من اول الامر كالاستفهام
والقسم وغيرهما فى مثل الايه المتقدم جزاء معنى اذ لا يتحيز فيه لا لفظا والا لكان جزمه فى مثل اكرمك ان
دخلت الدار ولهذا اختلف فيه واتفق على اطلاق الجزاء عليه والمراد بالشرط فيما نحن فيه هو اللغوي
وهو تعليق امر على امر بان او اخرى اخواتها وهذا يعني اللغوي انما يستعمل فى السبب فان دخول الدار
فى قولك ان دخلت الدار فانت طالق سبب للطلاق يستلزم وجوده وجود الطلاق اى شرط شبيه
وذلك من حيث ان الشرط يستتبع وجود المشروط وهو الشرط الذي لم يبق للمشروط امر يتوقف عليه
سواه فاذا وجد ذلك الشرط فقد وجدت الاسباب والشروط كلها وانتفت الموانع فيلزم وجود المشروط
فاذا قيل ان طلعت الشمس فالبيت مضيء فهم منه انه لا يتوقف اضاءته الا على طلوعها وله اى ولاداة الشرط
يستعمل فى السبب يخرج ما لولاه لدخل لغه اى بحسب اللغه ودلالة اللفظ وان لم يدخل فى الواقع وحكم العقل
او الشرع ففي نحو اكرم بني تميم ان دخلوا ووقفت هذا على اولادي ان كانوا اهلا لولا الشرط لعم وجوب الاكرام
الداخلين من بني تميم وغير الداخلين ولعم الوقف العالم من الاولاد وغير العالم وقد يتحد كل واحد
من الشرط والجزاء وقد يتعدد كل واحد منهما جمعا وبدلا فهذه تسعه اقسام كما فى الغايه نحو ان دخل زيد
الدار او الدار والسوق او الدار او السوق فاعط درهما او دينارا ودرهما او دينارا او درهما والحكم
فى ذلك ظاهر فانه ان ترتب جزاء على شرطين على الجمع لم يحصل الا عند حصولهما وان كان على البدل حصل عند
احدهما وان ترتب جزاءان على شرط حصلا عند حصوله ان كان على الجمع والا حصل احدهما عند حصول احدهما
اذا قال لزوجتيه ان دخلتما الدار فانتما طالقان ودخلت احداهما لا يطلق واحدة منهما وهو المختار
عند اصحابنا والحنفيه لان مدخول كلمة الشرط مجموع اجزائه شرط واحد وكل من اجزاء الجزاء

جزء واحد وهو الموافق لما تقرر فى العلوم العقليه من ان تعدد المقدم لا يقتضى تعدد الشرطيه
بخلاف تعدد التالى وللاصل المقرر ان المشروط لا يتوزع على اجزاء الشرط وقيل ان الداخله تطلق
اذ المراد عرفا طلاق كل واحده بدخولها والعرف متبع ولكنه غير مسلم وقيل انهما تطلقان لان الشرط
دخولها بدلا واللفظ لا دلالة فيه على البدليه **مسئله** الصفه وهي النوع الرابع من انواع المخصص
المتصل مثل فى الغنم السائمه زكوه فان التقييد بالسائمه يقتضى تخصيصها بوجوب الزكوه فيها ولولا التقييد
لعم الوجوب السائمه والمعلوفه فكانت الصفه مخرجه لبعض ما كان داخلا تحت العام والمراد بالصفه
ما اشعر بمعنى فى الموصوف وسواء كان نعتا او حالا او غيرهما وسواء كان مفردا او جمله او شبهها نحو لا
زكوه فى الغنم السائمه او فى ثلث سوائم او عند سومها **مسئله** بدل البعض وهو النوع الخامس
من انواع المخصص المتصل مثل قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا وهذا النوع
ذكره جماعه من العلماء وانكر اخرون بناء على ان المبدل منه فى حكم الطرح فلا يتحقق فيه معنى الاخراج
والتخصيص لابد فيه من الاخراج فيكون التقدير فى الايه ولله حج على المستطيع وهو بناء على اساس
باطل فان السيرافى قال زعم النحويون انه فى حكم تنحيه الاول وهو المبدل منه ولا يريدون الغاءه وانما
مرادهم ان البدل قائم بنفسه وليس مبينا للاول كتبيين النعت الذي هو تمام المنعوت وهو معه
كالشيء الواحد وفى كلام الرضى فى شرح الكافيه ما يؤيد ما ذكرناه وضوحا والشرط اذا وقع بعد
متعدد فانه للجميع لا الى الاخير بلا خلاف فان المنقول عن ابى حنيفه التفرقه بين الاستثناء
والشرط فجعل الاول للاخير والثانى للجميع والنقل عن ابى حنيفه مختلف فيما عدا اى فيما عدا
الشرط مما لم يبين حكمه من المخصصات المتصله وهى الغايه والصفه وبدل البعض فظاهر اطلاق
البيضاوى وغيره ان ابا حنيفه لا يخالف فيها كالشرط وروى بعضهم عنه الخلاف فيها كالاستثناء
نحو اكرم تميما واعط مضر ان نزلوا بك واكرم العرب والعجم المؤمنين ولا تقتل الكافرين ولا تقوم
حتى يطهر ووقفت على اولادى واولاد اولادى ارشدهم **مسائل المنفصل** لما فرغ من
المخصصات المتصله اخذ فى المنفصله والمخصص المنفصل هو الذي لا يحتاج فى ثبوته الى
ذكر العام معه وهو قسمان عقلى وحسى والعقلى يجيء مثاله والحسى كما فى قوله تعالى فى الريح المرسله
عليهم تدمر كل شيء فانه مخصوص بالحس لانا نشاهد اشياء كثيره لا تدمير فيها كالسموات والجبال
والاكثرون يقسمونه الى ثلاثه اقسام فيجعلون السمعى قسما مستقلا ولا اشكال انه داخل فى الحسى
مسئله الجمهور على انه يجوز التخصيص بالعقل وخالف فيه شذوذ من المتكلمين وذلك
كقوله تعالى الله خالق كل شيء فعموم لفظه متناول لكل شيء فيتناول ذاته لكونه شيئا من الاشياء انه
ليس خالقا لها لقضاء ضروره العقل باستحاله كون القديم سبحانه مخلوقا وهذا الاحتجاج مبنى على ان
المتكلم يدخل فى عموم كلامه وهو الصحيح كما تقدم وعلى ان الشيء يطلق على الله تعالى وفيه للمتكلمين
مذهبان الصحيح اطلاقه عليه كقوله تعالى قل اى شيء اكبر شهاده قل الله وكقوله تعالى ولله على الناس
حج البيت فانه يتناول بعموم لفظه كل من هو انسان بحسب اللغه والعقل قاض باخراج الصبى والمجنون
لكن لا بالضروره بل بالنظر وذلك بالدليل الدال على امتناع تكليفهما قيل فى الاحتجاج للمخالف لو كان

Copy... University

دليل العقل مخصصا لكان يلزم تأخره والتالي باطل اما الاولى فلان تخصيص الشيء بيان المراد منه والبيان متأخر عن المبين لامتناع البيان ولا مبين واما الثانية فلان دليل العقل متقدم على الخطاب بالضرورة قلنا اللازم انما هو تأخر مصفا بالبيان ولا بطلان فيه انما الباطل تأخر ذاته وتحقيق ذلك ان قال قولهم يلزم تأخره ان ارادوا به تأخر ذاته فالاولى ممنوعة وان ارادوا به تأخر كونه مبينا فالثانية ممنوعة وذلك لان دليل العقل وان كان متقدما في ذاته على الخطاب لكنه قبل وروده لا يوصف بكونه مبينا وانما يصير مبينا بعد وروده

مسئلة اجمعت الامة الا فرقة لا يؤبه لهم من الظاهرية على انه يجوز تخصيص الكتاب به احتج الجمهور اما من جهة العقل فلانه يقضي بان القاطع وهو الخاص لقوة دلالته لا يبطل بالمحتمل وهو العام لاحتمال التخصيص فيه وان العمل بالعام يبطل الخاص بالكلية بخلاف العكس واما من جهة النقل فهو انه لو لم يجز لم يقع لكنه واقع في كتاب الله تعالى والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة واما استحالة التالي فلانه قد ورد فيه كاية العدتين عدة الحامل وعدة المطلقة فان قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن مخصص لعموم قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء فان قيل لا نسلم ان تخصيص المطلقات بهذه الاية لجواز ان يكون من السنة قلنا قد قيل انه وقع العلم بان التخصيص انما هو بالاية لا بدليل اخر فمنعه مكابرة مع ان الاصل عدم الغير قالوا لو خصص الكتاب بالكتاب لخرج النبي صلى الله عليه وآله وسلم عن كونه مبينا والتالي باطل فكذا المقدم اما الاول فلاستحالة ان يكون الشيء الواحد مبينا بتبيينين واما الثانية فللزوم مخالفة قوله تعالى وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم اذ التخصيص تبيين فيكون المبين هو الكتاب لا الرسول فلزم وقوع نقيض ما نطق به القرآن وانه محال والجواب ان ما ذكروه من الاحتجاج بقوله تعالى لتبين للناس معارض بقوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء لاقتضائه ان يكون الكتاب تبيانا للكتاب لكونه شيئا والحق انه صلى الله عليه وآله وسلم المبين بالكتاب والسنة لان الكل ورد على لسانه فكان هو المبين تارة بالكتاب وتارة بالسنة فلا مخالفة ولا تعارض ويجوز تخصيص الكتاب بالسنة المعلومة اتفاقا سواء كانت معلومة بالتواتر او بغيره كما قال ابن السمعاني ان محل الخلاف في خبر الاحاد اذا لم يجمعوا على العمل به اما اذا اجمعوا عليه فيجوز التخصيص به بلا خلاف واختلف في السنة الظنية على اقوال منها المنع مطلقا وهذا القول حكاه ابو الخطاب عن بعض الحنابلة ونقله الغزالي في المنخول عن المعتزلة ونقله ابن برهان عن طائفة من المتكلمين والفقهاء ونقل عن طائفة من اهل العراق قالوا ولاجل ذلك منعوا الحكم بالقرعة وبالشاهد واليمين ومنها الجواز مطلقا وهو اختيار اسمعليه السلام كما صرح به الامامان ابو طالب والمنصور بالله عبد الله رحمه الله وعليه الجمهور ونقله الآمدي وابن الحاجب عن الائمة الاربعة لكن الاطلاق مقيد عند الحنفية بالمشهور واما غيره فيجوز بعد التخصيص بمنفصل غير فصل لا بعد النسخ ومنها انه قيل بالجواز مع التخصيص بقطعي عقلي او نقلي متصل او منفصل وهو لعيسى بن ابان واتباعه وهذا الاتفاقي لما تقدم له من ان العام بعد التخصيص لا يكون حجة بل يصير مجملا لانه اذا اخرج شيء من الباقي بخبر الواحد كان محكوما عليه بضد حكم العام خارجا عن الاجمال ومنها انه قيل بالجواز بعد التخصيص بمنفصل قطعي في بداية وفي اخرى قطعي او ظني كالمشهور والاول

جواز وهذا القول عزاه المتأخرون من الحنفية والشيعة الى الشيخ ابي الحسن الكرخي وروى ابو طالب عنه في المجزي موافقة الجمهور لنا اجماع السلف من الصحابة والتابعين على تخصيص الكتاب بالاحاد فمن ذلك قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم يدخل فيه نكاح المراة على عمتها وعلى خالتها فخص بما رواه الجماعة عن ابي هريرة قال نهى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ان تنكح المراة على عمتها او خالتها وللبخاري مثله عن جابر ومن ذلك ايات المواريث فانها مخصوصة بما جاء في السنة من موانع الارث فمن ذلك ما رواه النسائي والترمذي وابن ماجه والدارقطني والبيهقي عن ابي هريرة مرفوعا القاتل لا يرث ورواه ابو داود والنسائي عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده مرفوعا بلفظ لا يرث القاتل شيئا وفي رواية ليس للقاتل ميراث ومن ذلك حديث لا يرث الكافر المسلم ولا المسلم الكافر متفق عليه ومن ذلك قوله تعالى كتب عليكم القصاص في القتلى الحر بالحر فانه يقتضي قتل الوالد بولده والمسلم بالكافر فخص ذلك بقوله صلى الله عليه وآله وسلم لا يقتل الوالد بالولد اخرجه ابن ماجه عن عمر بن الخطاب وعن ابن عباس وبقوله صلى الله عليه وآله وسلم لا يقتل مسلم بكافر رواه احمد والترمذي وابن ماجه عن ابن عمر واعترض بانهم ان كانوا اجمعوا فالمخصص هو الاجماع لا خبر الواحد وان لم يجمعوا فلا دليل اذ الدليل انما كان هو الاجماع والغرض عدمه واجيب بان اجماعهم لم يكن على تخصيص تلك العمومات مطلقا ليكون المخصص هو الاجماع بل كان على تخصيص الايات بالاخبار والاجماع دليل عليه قيل في الاحتجاج للمانعين مطلقا رد عمر خبر فاطمة بنت قيس روى مسلم عن الشعبي انه حدث بحديث فاطمة بنت قيس ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لم يجعل لها سكنى ولا نفقة واخذ الاسود بن يزيد كفا من حصى فحصبه به وقال ويلك اتحدث بمثل هذا قال عمر لا نترك كتاب ربنا وسنة نبينا لقول امراة لا ندري احفظت ام نسيت وزاد الترمذي في روايته وكان عمر يجعل لها السكنى والنفقة ولم يرو عن احد من الصحابة انكاره فلو كان تخصيص الكتاب بخبر الواحد جائزا لما رد عمر به المخصص لقوله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم باخراج المبتوت طلاقها من عموم المطلقات لان زوجها ابو عمرو بن حفص بن المغيرة كان قد بت طلاقها ولما سكت عليه وقيل ايضا في الاحتجاج للمانعين تخصيص الكتاب بخبر الواحد يستلزم ترك العلم بالظن لان الكتاب قطعي وخبر الواحد ظني فلزم ترك القطعي بالظني وايضا يستلزم جواز المعارضة بين القطعي والظني لانه اذا جاز ترك الاول بالثاني فالاولى ان يتعارضا وايضا يستلزم جواز النسخ للمعلوم بالمظنون لمثل ذلك ولان النسخ ايضا تخصيص في الازمان والكل معلوم البطلان قلنا اما الاول وهو رد عمر خبر فاطمة بنت قيس فانما هو للتردد منه في حفظها لما امر به النبي صلى الله عليه وآله وسلم ولذلك قال لا ندري احفظت ام نسيت فعلل الرد بالتردد في حفظها ونسيانها لا لكونه خبر واحد على انه يحتمل انما رد خبرها لكونه ناسخا للاية لتراخيه لا مخصصا والناسخ لا بد ان يكون في قوة المنسوخ كما يأتي ان شاء الله تعالى واما الثاني فلا نسلمه لان القطعي الدلالة في العمومات لكن التخصيص وعمومها ظني فليس اللازم الا ترك الظني بالظني واما الثالث فممنوع الملازمة وحينئذ لا تعارض بينهما لعدم التساوي واما جاز ان يكون الاحادي مخصصا للكتاب لانه مبين للمراد من العموم غير رافع لشيء منه ولا معارض واما الرابع فممنوع الملازمة ايضا فيقال لا يلزم نسخ الاجماع الا في

اذا دل الاجماع على ان الكل... والمراد ان النسائي... والترمذي... وابو داود... وابن ماجه

واذا ما... فالمراد الكل... البخاري ومسلم

ان العام

Copyright ... University

منها فانه اتفق على ان الكتاب لا ينسخ بالسنة المتواترة عن منع ابن نقل الاجماع السيد ابو طالب وابو عبد الله وابو الحسين البصريان والقاضي ابو بكر الباقلاني وفي المحصول ان القرافي بالاجماع جوازا فاسد قاطعة قال ابو طالب ولولاه لكنا نجوز النسخ به كما نجوز التخصيص ولهذا ذهب الشيخ ابو عبد الله البصري الى ان النسخ به كان جائزا في صدر الاسلام ثم وقع الاجماع من بعد على المنع منه واستدل بقصة اهل قبا في انهم تحولوا في حال صلوتهم الى جهة الكعبة حين وصل اليهم خبر نسخ القبلة وهو من اخبار الآحاد وتأوله ابو طالب بانهم كانوا قد علموا وقوع النسخ جملة ولم يعلموا تاريخه فعلمهم بالآحاد ليس نسخا للمعلوم بالمظنون وانما هو اثبات لتاريخ النسخ المعلوم وهو بالآحاد جائز وقد ادعى الباهلي فيه ومنهم من فرق بين التخصيص والنسخ بان التخصيص اهون لان النسخ رفع الحكم دونه ولا يلزم من تأثير الشيء في الاضعف تأثيره في الاقوى الصحيح الاول وقال ابن ابان والكرخي بان العام ان لم يخص بقطعي او بدليل منفصل ظني في تناول افراده لم يضعف بالتجوز اي بالصرف عن الحقيقة الى المجاز اما اذا خص بقطعي كما ذهب اليه ابن ابان او بمنفصل كما ذهب اليه الكرخي صار العام ظني الدلالة بالنسبة الى الآحاد بخلاف ما اذا خص بمتصل فان ذلك عند الكرخي لا يصير العام مجازا في الباقي كما تقدم فيبقى دلالته على بقية الافراد قطعية فلا يجوز تخصيص شيء منها بخبر الآحاد كما اذا لم يخص بشيء اصلا والجواب ان ما سبق وهو منع كون العام قطعيا في تناول افراده لاحتماله التخصيص بالنسبة الى اي واحد منها قد مر سواء كان قد خص بقطعي ومنفصل او لم يخص ويجوز تخصيص الكتاب بالاجماع اجماعا كآية القذف وهي قوله والذين يرمون المحصنات الى قوله فاجلدوهم ثمانين جلدة فان عموم الموصول يوجب الثمانين للحر والعبد وخص بالاجماع على تنصيف الجلد في حق العبد كالامة المنصوص عليها بقوله تعالى فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب وقياس العبد عليها مستند الاجماع ومن ذلك قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا نودي للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله فانه عم النساء والعبيد وخصوا بالاجماع وهو بمعنى تخصيص بالاجماع ليس لان ذات الاجماع قطعا لتراخيه لانه في زمنه صلى الله عليه واله وسلم محال وانما هو معنى المخصص وهو مستند الاجماع والمخصص في التحقيق هو المستند فان قيل سند الاجماع قد يكون قياسا كما مر وفي التخصيص بالقياس مقال كما يجيء قلنا المقال في قياس لم ينعقد عليه اجماع على ان مانع التخصيص بالقياس يخصص الاجماع المخصص بكون مستنده نصا صريحا وهذا كالنص العمل بخلاف النص الناسخ يعني كما ان عمل اهل الاجماع بخلاف ما هو نص في حكم من غير عموم متضمن لنص ناسخ لذلك النص الدال على الحكم بخصوصه لامتناع عمل اهل الاجماع على خلاف النص من غير اطلاع على ناسخ له ولاجل هذا احكم على ان الاجماع لا يكون ناسخا وان الناسخ ما تضمنه واطلاقهم القول بان الاجماع يصلح مخصصا ولا يصلح ناسخا مجرد اصطلاح مبني على ان النسخ لا يكون الا بخطاب الشرع والتخصيص قد يكون بغيره من العقل والحس وغيرهما واما من جهة المعنى فلا فرق اذ كل من النسخ والتخصيص في الظاهر بالاجماع وفي التحقيق بالنص **مسئلة** ويجوز تخصيص السنة بها اي بالسنة عند الجمهور والخلاف في ذلك اقل قليل والتفصيل ان السنة العامة اما متواترة او احادية والمخصصة كذلك فالمسائل الاربع الاولى تخصيص السنة المتواترة بمثلها وقد روي عن داود القول بمعارضتهما الثانية

تخصيص

تخصيص المتواتر بالآحاد والخلاف فيها كالخلاف في تخصيص الكتاب بالآحاد كما صرح به القاضي ابو بكر في التقريب والجويني في البرهان والبيضاوي في المنهاج وغيرهم الثالثة تخصيص الآحاد بالآحاد وهو كثير جدا وانما حكم الجمهور بجوازه في الاربع المسائل جميعا اما في الثانية فلما تقدم في تخصيص الكتاب بالآحاد واما في البواقي فلوجهين الوقوع وانه لا يبطل القاطع بالظني اما الوجه الاول فتحريره ان يقال لو لم يجز تخصيص السنة بالسنة لم يقع لكنه واقع اما الشرطية وظاهرة واما الاستثنائية فلان قوله صلى الله عليه واله وسلم فيما سقت السماء العشر رواه ابو داود والنسائي عن ابن عمر مخصوص بقوله صلى الله عليه واله وسلم ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة متفق عليه من حديث ابي سعيد الخدري وهو في السنة اكثر من ان يحصى واما الوجه الثاني فكما تقدم قالوا اولا قال تعالى في حق الكتاب تبيانا لكل شيء فلو بينت السنة لما صدق العموم لاستحالة ان يكون مبينا بتبيينين والجواب مع تسليم استحالة ان يكون الشيء مبينا بتبيينين اذ قد يمنع استحالة اجتماع المثبتات بناء على انها معرفات لا موثرات ان قوله تعالى تبيانا لكل شيء معارض بقوله تعالى الناس في قوله تعالى وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم الى اخره اي ما سبق وهو قوله والحق انه المبين بالكتاب والسنة وقد عرفت تقريره على انه يمكن الجمع بين الاسنين بان يكون الثانية مخصصة للاولى ويجوز تخصيص السنة متواترة كانت او احادا بالكتاب والاجماع عند الجمهور لما سيطل القاطع الى اخره كما تقدم ولقوله تعالى تبيانا لكل شيء وخالف في ذلك شرذمة محتجين بقوله لتبين للناس وهذا قد سبق تقريرا وجوابا **مسئلة** ويجوز التخصيص بالمفهوم عند معتبره سواء فيه مفهوم الموافقة والمخالفة وذكروا فيه مثالا للمفهوم المخالفة فقط وهو قوله تعالى في الانعام زكوة لانه الاضعف فاذا صح التخصيص بالاضعف فبالاقوى اولى ومن امثلة التخصيص بالمفهوم الموافقة قوله تعالى فلا تقل لهما اف فان مفهومه هو الابوين لا يحبس ولا غيره مخصص لعموم قوله صلى الله عليه واله وسلم لي الواجد يحل عرضه وعقوبته رواه ابو داود والنسائي وابن ماجه وابن حبان والحاكم والبيهقي من رواية عمرو بن الشريد عن ابيه وقال الحاكم صحيح الاسناد واللي المطل والمراد بحل عرضه ان يقول عريمه ظلمني وبعقوبته الحبس ونحوه ولذلك ذهب اصحابنا ونقل عن كثير من الشافعي كالرافعي والبغوي والنووي ان الوالد لا يحبس في دين ولده ومن امثلة التخصيص بمفهوم المخالفة قوله صلى الله عليه واله وسلم اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل الخبث رواه الاربعة خص بمفهومه قوله صلى الله عليه واله وسلم الماء لا ينجسه شيء رواه ابو داود والترمذي والنسائي عن ابي سعيد الخدري فان منطوق الثاني وهو عدم تنجيس الماء قليله وكثيره لكن الغاسات خصصه مفهوم الاول بالكثير وهو القلتان فما فوقهما لدلالة الشرط على انه اذا لم يبلغ قلتين يحمل الخبث وهذا مجرد مثال والا فحديث القلتين ضعفه ابو داود مع انه يحتمل ان يراد انه ضعيف عن احتمال الخبث فيكون التخصيص بالمنطوق لا بالمفهوم والتخصيص بالمفهوم عند من يصير هو الصحيح الجمع بين الدليلين لانه دليل شرعي عارضه مثله فلا يعدل الى اطراح احدهما مع امكان العمل بهما ولو كانا قطعيين فهو وضعهما تخصيص الكتاب والمتواتر بخبر الواحد ويجوز تخصيص العموم بفعله عليه السلام عند اكثر القائلين بكون فعله حجة

وقال الكرخي وابن برهان ومن وافقهما انه لا يجوز واعلم ان العام اما ان يكون عاما للامة وللرسول صلى الله عليه واله وسلم او عاما للامة دونه صلى الله عليه واله وسلم ان كان الثاني ففعله لا يكون تخصيصا لذلك العموم لعدم دخوله فيه واما بالنسبة الى الامة ففيه الاقسام والمذاهب الاتية وان كان الاول كما لو قال الوصال او استقبال القبلة عند قضاء الحاجة او كشف الفخذ حرام على كل مسلم ثم فعل شيئا من هذه الاشياء التي حرمها فلا خلاف في ان فعله يكون مخصصا للعموم بالنسبة اليه واما بالنسبة الى الامة فلا يخلو اما ان يجب اتباع الامة له في ذلك الفعل اولا فعلى الثاني يكون تخصيصا له دون الامة فان دخل الاتباع وهو الاول فاما ان يجب بدليل خاص لذلك الفعل او بدليل عام فالخاص كما لو قال اولا لا يحل لاحد ان يصلي مكشوف الراس ثم صلى كذلك فهذا الفعل نسخ لحكم العام المتقدم لارتفاعه عن الكل اما بالنسبة اليه فظاهر واما بالنسبة الى الامة فلوجوب التاسي بدليل خاص لهذا الفعل وهو صلوا كما رايتموني اصلي ولكنه لا يجوز الا بشرطه وهو وجوب تراخيه مدة تسع العمل بالمنسوخ كما سبق وكما سياتي ان شاء الله تعالى وان وجب الاتباع له صلى الله عليه واله وسلم في فعله المخالف حكمه لحكم العموم بالعام اي بالدليل العام لوجوب الاتباع في ذلك الفعل وغيره مثل خذوا عني مناسككم اي عباداتكم وقد واصل بعد تحريمه على الكل فانه على المختار يكون هذا العام القائل بوجوب المتابعة مخصصا بالاول وهو العموم المتقدم ذكره وهو في ما نحن فيه لا وصال في الصوم وذلك للجمع بين العمومين ولو من وجه فانه اولى من ابطال احدهما بالكلية فانا لو عملنا بدليل الاتباع العام وهو خذوا الحديث لبطل قوله لا وصال في الصوم بالكلية بخلاف العكس وهو ظاهر وذهب قوم الى ان العمل لموافق الفعل اولى من المخالف لخصوص الفعل فكان اقوى واليه الاشارة بقوله قيل الفعل اولى لخصوصه قلنا الكلام في العمومين لا في الفعل والعام المعارض له لان الفعل لا دلالة له في نفسه على لزوم الحكم في حق الامة وانما يستفاد ذلك من دليل الاتباع والمفروض ان الاول اخص وهو لم قلتم ان قيل الدليل مجموع دليل الاتباع مع الفعل وهو اخص قلنا لا نسلم ان للفعل دلالة على التاسي بوجه ما بل الدال هو العام وحده وان سلم ان له دخلا في الدلالة فلا نسلم ان المجموع اخص غايته المساواة فانه يستفاد من وصاله صلى الله عليه واله وسلم مع دليل التاسي العام عموم الجواز كما يستفاد من قوله الوصال حرام على كل مسلم عموم التحريم وحينئذ ان عمل بالقول المخالف لزم بطلان الفعل وهو ظاهر ولا دليل التاسي بالكلية وان عمل بالموافق للفعل معه لزم الابطال للقول المخالف بالكلية والاعمال اولى من الاهمال ويجوز تخصيص العام بتقريره صلى الله عليه واله وسلم مع تكامل شرائطه فاذا اقر واحدا من المكلفين على خلاف مقتضى العام كان مخصصا له عند الاكثرين خلافا لطائفة شاذة وشبهتهم ان التقرير لا صيغة له فلا يعارض ما له صيغة وهو العموم وجوابها ان التقرير وان لم يكن له صيغة لكنه في دلالته على جواز الفعل للفاعل اقوى من دلالة العموم على نفيه عنه وان كان له صيغة نظرا الى ان تطرق الخطا الى الرسول صلى الله عليه واله وسلم ابعد من تطرق التخصيص الى العام لكثرة التخصيص وعلى فرض التساوي يكون التخصيص اولى جمعا بين الادلة واذا ثبت الجواز في حق ذلك الواحد فان ثبت معنى هو العلة لتقريره الحق به مشاركه في ذلك المعنى اما بالقياس واما بحو حكمي على الواحد حكمي على الجماعة ان ثبت وقوله صلى الله عليه واله وسلم في خطبة حجة الوداع

هل بلغت قالوا نعم قال فليبلغ الشاهد منكم الغائب فرب مبلغ اوعى من سامع هذا حديث صحيح متفق عليه والا يثبت معنى موجب للتقرير فالمختار انه لا يتعدى الى غير الفاعل لتعذر دليل التعدي اما القياس فلعدم الجامع كما هو المفروض واما الحديث فلانا لو عملنا به لبطل العام بالكلية بخلاف ما لو خصصنا الحديث فالتخصيص هو الاولى جمعا بين الادلة وهذا ما اراد بقوله والا بطل العام ويجوز التخصيص بالقياس عند ائمتنا عليهم السلام والجمهور ونقل عن الفقهاء الاربعة والاشعري وابي هاشم في قوله الاخير وابي الحسين والامام الرازي والامدي ورواه ابو طالب عن الشيخ ابي الحسن الكرخي فخصص عمومات الكتاب والسنة في الاحكام التي يعمل فيها بالقياس وقيل لا يجوز التخصيص بالقياس اصلا وهو راي الجبائي واليه كان يذهب ابو هاشم اولا ورواه ابو طالب عن بعض الفقهاء ونقله القاضي ابو بكر الباقلاني عن طائفة من المتكلمين منهم ابن مجاهد من الشافعية وقيل بالوقف وهو مذهب الجويني والباقلاني وقيل محل اجتهاد فيعمل بالارجح من الظن الحاصل بالعام والحاصل بالقياس ان كان ثمة تفاوت والا فالوقف وهو مذهب الغزالي وبه قال الامام يحيى رحمه الله وقيل يجوز التخصيص بالجلي من القياس لا بالخفي وهو قول جماعة من الشافعية واختلفوا في تفسيرهما فقيل الجلي قياس العلة والخفي قياس الشبه وقال الاصطخري الجلي ما لو قضى القاضي بخلافه لنقض قضاؤه والخفي بخلافه وقيل ان الجلي مثل قوله عليه السلام لا يقضي القاضي وهو غضبان وتعليله بما يدهش العقل عن تمام الفكر فيتعدى الى الجائع والحاقن وقيل يجوز التخصيص بالقياس ان كان العام مخصصا كما سبق في تخصيص الكتاب بالسنة الظنية قاله ابن ابان يجوز اذا خص بقطعي سواء كان عقليا او نقليا متصلا او منفصلا والكرخي ان صحت الرواية عنه يجوزه اذا خص بمنفصل قطعي في رواية او ظني في اخرى وقول ابن ابان والكرخي مبني على ان العام المخصص بالمنفصل كما روي عن الكرخي او مطلقا كما روي عن ابن ابان مجاز ومتى صار مجازا صارت دلالته مظنونة وان كان مقطوع المتن فصح تخصيصه بالقياس واما قبل ذلك فانه حقيقة في العموم فيكون قطعيا في دلالته فلا يصح تخصيصه بالقياس واعلم ان ابن برهان نقل عن اصحاب ابي حنيفة في ذلك مثل كلام ابن ابان واختاره الفناري في فصول البدائع لمذهب اصحابه الحنفية وقال انه مختار كثير من مشايخهم بل الا انهم لا يسمون المتصل مخصصا ويجوزون تخصيص الكتاب بالخبر المشهور لحسبه تعارفا فيلزم قول ابن ابان وقيل يجوز ان كان الاصل المقيس عليه مخرجا من ذلك العموم بنص والا فلا وقيل يجوز ان ثبت عليته العلة بنص او اجماع او كان الاصل المقيس عليه مخرجا من العموم بنص والا فالقرائن هي المعتبرة في احاد الوقائع فان ظهر ترجيح خاص بالقياس عمل به والا فالعموم هو المعمول به وهذا اختيار ابن الحاجب وقال البرماوي ولكنه ايل الى اتباع ارجح الظنين فان تساويا فالوقف وهو راي الغزالي وتاملة قال ابن الحاجب محتجا للمختار لانه اي القياس اذا كان كذلك اي ثبت علته بنص او اجماع او كان الاصل مخرجا بالنص كان في القوة كالنص الخاص فجاز التخصيص به جمعا بين الدليلين واما القياس الذي ليس كذلك فلا يخصص العموم لعدم الدليل على جواز التخصيص به ورد ما ذكر من انه يعمل بالقياسات في بعض الصور دون بعض بلزوم الابطال لدليل على اعتباره بالادلة الاتية في القياس على ما سياتي

وتقديم الاضعف على الاقوى انما الاعور عند ابطال الاقوى وههنا ليس كذلك وانما هو اعمال لهما ولا ابطال لشيء منهما ولا يقال قد بطل العام في محل التخصيص بالكلية فيكون قد بطل الاقوى بالاضعف لانه يقال المراد من ابطال الاقوى بالكلية ان لا يبقى معمولا به اصلا الا ان يبقى معمولا به في بعض الصور وهذا كالاحاد فانه قد ثبت جواز تخصيص الكتاب به وكذلك المفهوم قد ثبت انه يخصص منطوق الكتاب والسنة فلو امتنع التخصيص بالقياس لكونه اضعف لامتنع تخصيص الكتاب بالسنة ومنطوق الكتاب والسنة بمفهومهما لكونهما اضعف والسر في ذلك ان التخصيص للبيان لا للابطال الجائز بالاضعف ومن هذا الرد وما سبق توجد حجج هذه الاقوال كلها وما عليها من الاجوبة اما القائلون بالجواز مطلقا فحجتهم ما ذكر من انه لو لم يجز التخصيص بالقياس للزم الابطال لدليل علم اعتباره واما المانعون مطلقا فوجد لهم مما تقدم في تخصيص الكتاب بخبر الواحد من انه يستلزم ترك العلم بالظن وجوابه المعارضة والنسخ والجواب الجواب واما الواقفون والقائلون بانها احتمالا دليه فيما تقدم من ان العام ظني الدلالة وان كان العام ظنيا والقياس ظنيا تعارضا فيجب الوقف او الاجتهاد والجواب ان الجمع بين الدليلين اذا امكن واجب كما تقدم واما القائل بجواز التخصيص بالجلي خاصة فحجته مثل ما ذكره ابن الحاجب فقال ان الجلي لقوته كالنص واما القائل بجوازه ان كان العام مخصصا فحجته ما تقدم من انه مع التخصيص يضعف لصيرورته مجازا في الباقي فيجوز بالقياس ومثله القائل بجوازه ان كان الاصل مخرجا والجواب ما سبق **مسئلة** مما ادخل في المخصصات المنفصلة والمختار انها ليست منها مذهب الصحابة والمختار انه لا يجوز بمذهب الصحابي مطلقا وهو قول الشافعي والجمهور وقيل انه يجوز التخصيص به مطلقا وهو مذهب الحنفية والحنابلة وقيل انه يجوز التخصيص به ان كان هو العامل بخلاف العام هو الراوي وهذا ما اعتمد عليه في فصول البدائع وصححه لمذهب الحنفية ومن امثلة المسئلة ما روي ان ابن عباس روى عن النبي صلى الله عليه وسلم من بدل دينه فاقتلوه وكان يذهب الى ان المرتدة لا تقتل ومن امثلتها حديث لا يحتكر الا خاطئ رواه مسلم من حديث سعيد بن المسيب عن معمر بن عبد الله عن النبي صلى الله عليه وسلم وكان سعيد يحتكر الزيت فقيل له فقال ان معمرا راوي الحديث كان يحتكر فهو خصص تحريم الاحتكار بالاقوات اما ان يكون اصله فعل الراوي فيكون فلا يجوز التخصيص بمذهبه واما ان يكون لانه استنبط من النص معنى خصصه وذلك المعنى هو شدة الاضرار في قوام الانفس غالبا وفعل الراوي عاضد لاستنباطه فيكون من قبيل التخصيص بالاجتهاد قلنا مذهب الصحابي ليس بحجة والعموم حجة فلا يجوز تخصيصه به اذ ذاك والا كان تركا للدليل لغير دليل وانه غير جائز قالوا مخالفة الصحابي تستلزم دليلا والا لوجب تفسيقه بالمخالفة وهو خلاف الاجماع فيعتبر ذلك الدليل وان لم يكن معروفا بعينه ويخصص به جمعا بين الدليلين والجواب ان الاستلزام في مخالفة الصحابي للعام دليلا انما هو في ظنه وما ظنه مجتهد دليلا لا يكون دليلا على مجتهد اخر ما لم يعلم الاخر بعينه مع وجود دلالته فلا يجوز ان يتبع ذكر الحنفية فيما اعتبره وخصص به لانه تقليد من مجتهد ومنها العادة والمختار انه لا يجوز التخصيص بالعادة وهو مذهب الاكثرين خلافا للحنفية واعلم ان العادة اما ان تكون جارية باطلاق لفظ على بعض افراد العام الدال

عليها لغة بحيث لا تكون عرفهم اطلاق الطعام على البر مثلا ثم يأتي النهي عن بيع الطعام بالطعام واما ان تكون باستمرار فعل شيء بحيث يستمر منهم تناول البر دون سائر المطعومات ثم يأتي النهي المذكور والقسم الاول لا نزاع في انه يخص فيه بالعادة لانه في الحقيقة من تقديم الحقيقة العرفية على اللغوية والثاني محل النزاع فيكون العام مقصورا عند الحنفية الى المعتاد فقط واما عند الجمهور فهو على عمومه فيه وفي غيره غايته ان تساوت دلالة العام في المعتاد وغيره كما تساوت دلالة ما ورد على سبب خاص في السبب وغيره فتحصل من هذا ان النزاع انما هو في العادة الفعلية دون العادة القولية هي المادة في الايمان دون الفعلية فمن حلف من كل اللحم انما لا يحنث بلحم السمك لانه لا يتبادر من اطلاق اللحم المعتاد ولا يصرف الى غيره الا بقرينة فكان غلبة العادة هنا مستتبعة لغلبة الاسم بخلاف من حلف من الذرة في بلد لا يعتاد فيها الا تناول الصفراء فانه يحنث بالبيضاء لعدم استتباع العادة لغلبة الاسم وانما اختير عدم التخصيص بالعادة لعدم حجيتها فان العادة في التناول لا تصلح دليلا على نقل اللفظ من العموم الى الخصوص بخلافها في غلبة الاسم وما لا يصلح دليلا لا يبطل به الدليل قيل في حجة المخالف التخصيص للعام بالعادة الفعلية كالتخصيص له بالعرف اي كما يخصص لفظ الدابة بذوات الاربع بعد كونه في اللغة لما يدب وكما يخصص النقد بالنقد الغالب في البلد بعد كونه في اللغة لكل نقد قلنا ممنوع فلا نسلم ان التخصيص بالعادة كالتخصيص بالعرف انما كان بغلبة الاسم في الخاص عرفا بخلاف ما نحن فيه فان العادة غالبة في تناوله لا في غلبة الاسم عليه اذ المفروض ذلك ولو فرضنا غلبة لفظ الطعام على البر في عرف المخاطبين كما غلب استعمال الدابة في ذوات الاربع في العرف العام لاختص الحكم بالبر في قوله حرمت الربا في الطعام لوجوب تنزيل مخاطبة الشارع للعرب على ما هو المفهوم من لغتهم بل لو غلب استعمال لفظ الطعام في غير المعتاد لخرج المعتاد المتناول عن حكم التحريم واختص التحريم بغير المعتاد تناوله فثبت ان المخصص انما هو غلبة الاسم لا غلبة العادة فافترقا قيل في الاحتجاج لهم ثانيا لا نعلم من قوله اشتر لي لحما غير المعتاد في البلد فلو لم تكن العادة مخصصة لفهم المعتاد بخصوصه لكنه فهم فعلم ان غلبة العادة تستلزم غلبة العبارة قلنا ذلك غير محل النزاع لان لحما مطلق لا عام والمطلق انما دل على واحد من الجنس غير معين فجاز فيه الا تكون العادة معينة للمراد من المطلق الشائع في جنسه قيل في الرد على هذا الجواب كما فهم من المطلق في مثل اشتر لنا اللحم المفيد الذي هو المعتاد فالعام في مثل لا تشتر لحما كذلك يعني انه يفهم منه الخاص الذي هو المعتاد فقد اقتضت العادة مخالفة الظاهر في العموم كالاطلاق وهو المطلوب قلنا نحن انما جوزنا ان تكون العادة معينة ولم نجوز ان تكون معينة ولا مخصصة وتحقيق ذلك ان الامر اذا تعلق بالمطلق يكون تعلقه بجزئي مطابق للماهية الكلية لان المطلق ممتنع الوجود في الخارج عقلا كما سبق ذكره فكان العقل حاكما بانه لم يرد به الا مقيد مخصوص وكانت العادة معينة للمقيد العقلي بخلاف ما اذا تعلق بالعام فان العقل لا يحكم بان المراد به العموم المخصوص لامكان وجود العموم في الخارج فلا تكون العادة معينة ولا مخصصة واذا نفي هذا المطلق المقيد بالعقل المعين تعينه بالعادة فانما ورد النهي فيه على مطلق مقيد بالعقل

معنى المراد بالعادة لا على مطلق المطلق والنهي اذا ورد على معتبد توجه في الغالب الى القيد ولعله لو ادا
ندعوت ماسبق من تحرير محل النزاع عرفت ان هذا الاحتجاج من اصله غير واقع في موضع الخلاف لان علة
العادة هنا قد استبعث غلبة العادة ولا نسلم ان اسبابها في موضع سلم انه اسبابها في كل موضع
كما ذكرناه يبين حمله من الحجر او الذرع فكان غنيا عن هذا التطويل ولكنه اتبع فيه اثر مختصر المنتهى
وشروحه ومنها انه لا يجوز بموافق العام وهو ان يحكم على الخاص بما حكم به على العام بشرط ان لا يكون
للخاص مفهوم مخالفة يقتضي نفي الحكم عن غيره من افراد العام كما اذا قيل في الغنم زكوة في الغنم السائمة زكوة
وانما ترك التقييد بهذا الشرط اعتمادا على ما سبق وما ياتي من جواب شبهة المخالف وعدم التخصيص بموافق
العام هو قول الجمهور الا ما يحكى عن ابي ثور من اصحاب الشافعي وقد مثل بقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم فيما رواه مسلم
عن ابن عباس اذا دبغ الاهاب فقد طهر وبما في الصحيحين من حديث ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وعلى آله
مر بشاة ميتة فقال هلا استمتعتم باهابها فقالوا يا رسول الله انها ميتة فقال انما حرم من الميتة اكلها ومثلهما
رواه مسلم عن ابن عباس عن ميمونة ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم مر بشاة لمولاة ميمونة ماتت فقال الا اخذوا
اهابها فدبغوه وانتفعوا به فقالوا يا رسول الله انها ميتة فقال رسول الله انما حرم اكلها ووجه التمثيل ان
الحديث الثاني فيه ذكر بعض العام والحكم عليه بمثل حكمه فلا تخصيص عند الاكثرين قال العلامة ان
الخاص ورد فيه خبران خبر تهلله وعبيد وخبر تخصيصه وخص ابو ثور تطهير الدبغ بجلد الماكول الحديث
الشاة الميتة وشاة مولاة ميمونة ومن امثلة المسئلة حديث الطعام بالطعام مثلا بمثل وفي حديث آخر
البر بالبر ووجه ما اختاره الاكثرون انه لا منافاة بين العام والخاص فوجب العمل بهما جميعا
لعدم التعارض بينهما لانهما اذا تعارضا تعذر العمل بهما من كل وجه فيجب المصير الى العمل بهما من وجه واذا
لم يتعارضا لم يتعذر فيجب العمل بهما من كل وجه من غير تخصيص عملا بالمقتضي السالم عن المعارض
في احتجاج المخالف وذكر بان المفهوم يخصص العموم فصار تخصيص موافق العام بالمفهوم لان
الخاص نفى الحكم عن سائر صور العام فوجب ان يخصصه قلنا ما ذكرناه من ان المفهوم يخصص العموم
مخصوص بما اذا كان للخاص مفهوم معمول به كالشرط والصفة فيكون من باب التخصيص بدليل الخطاب
والمفهوم المعمول به غير مفهوم اللقب لانه غير معتبر كما يجي ان شاء الله تعالى والحاصل ان الخلاف في
هذه المسئلة فرع الخلاف في مفهوم اللقب فمن اثبته خصص به ومن نفاه لم يخصص به ومنها انه لا يجوز
تخصيص العام بعود ضمير خاص اليه وفاقا للاكثرين من اصحابنا والشافعية وهو الذي اختاره القاضي عبد الجبار
والغزالي والآمدي وابن الحاجب والبيضاوي واختاره في فصول البدائع للحنفية وقيل ان مثل ذلك
يخصص العموم وهو مذهب الكثير من الحنفية وقيل بالوقف وهو مذهب ابي الحسين البصري
والجويني والرازي وابن الملاحمي وغيرهم مثال ذلك قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء
ثم قال وبعولتهن احق بردهن فالضمير في بردهن للرجعيات دون البوائن فلا يوجب تخصيص الحكم
السابق بالرجعيات بل يعم المطلقات لنا ان لفظ المطلقات وضمير جمع المؤنث لفظان عامان نظرا الى
ظاهرهما ومقتضى الاول اجراؤه على ظاهره من العموم ومقتضى الثاني عوده الى كل ما تقدم اذ لا اولوية
للعود الى بعض دون بعض وقد قام دليل على مخالفة احدهما الظاهر وخروجه عن حقيقته وهو الضمير

لتخصيصه ببعض المذكور سابقا واذا كان كذلك فلا يلزم من تخصيص احدهما تخصيص الآخر اذ لا يلزم
من مخالفة ظاهر مخالفة ظاهر آخر بل الواجب ان يجري على ظاهره الى ان يقوم دليل التخصيص ولا التخصيص
يلزم من خصوص الضمير مع بقاء عموم مرجع الضمير مخالفة الضمير لمرجعه وانه باطل واجيب بان لزوم
مخالفة المرجع معارض بلزوم مخالفة الظاهر وتقرير المعارضة ان يقال لو خصص الاول وهو المطلقات
فلانه يلزم مخالفة ظاهره لانه للعموم واذا تعارضا وجب الترجيح وهو متعذر كما سيبين قال الواقفون
ظاهر العموم المتقدم يقتضي الرجوع الى جميع ما تقدم فليس التمسك بظاهر العموم والعدول عن ظاهر
الضمير باولى من التمسك بظاهر الضمير والعدول عن ظاهر العموم فكان التمسك باحدهما تحكما فوجب
التوقف واجيب بانه لا تحكم لانه ممنوع لان الظاهر اقوى في دلالته من المضمر لتوقف الثاني على
الاول من غير عكس واذا كانت دلالته اقوى كان عدم مخالفته احرى واعلم انه قد يعبر عن هذه المسئلة
بما هو اعم من عود الضمير على بعض ما تناوله العام بان يقال تعقيب العام بما يكون مختصا ببعضه هل
يقتضي تخصيصه ام لا سواء كان ذلك ضميرا كما سبق او استثناء كقوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم
النساء ما لم تمسوهن الى قوله او قد فرضتم لهن فريضة الا ان يعفون فان لفظ النساء في اول الآية يشمل
الصغيرة والمجنونة والعفو يختص بالمالكات لامورهن او امرا يختص ببعض افراد العام
مثل قوله تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن ثم قال لا تدري لعل الله يحدث بعد ذلك
امرا اي رغبة في مراجعتهن ومعلوم ان ذلك يختص بغير البوائن هكذا قرر هذه المسئلة ابو الحسين
البصري في المعتمد والرازي في المحصول وغيرهما وجعلوا الخلاف فيها واحدا ومنها انه لا يجوز
التخصيص بتقدير مخصوص في المعطوف فاذا كان في المعطوف عام مقدر وقد دل دليل على تخصيصه
لم يجب ان يكون العام المذكور في المعطوف عليه مخصصا بذلك التخصيص وهو اختيار اصحابنا
والشافعية وقالت الحنفية يجب ان يكون العام المذكور في المعطوف عليه مخصصا كالمعطوف مثل
قوله صلى الله عليه وآله وسلم لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده رواه احمد وابو داود والنسائي
عن قيس بن عباد قال انطلقت انا والاشتر الى علي فقلنا هل عهد اليك نبي الله شيئا لم يعهده الى الناس
عامة قال لا الا ما كان في كتابي هذا فاخرج كتابا من قراب سيفه فاذا فيه المؤمنون تتكافأ دماؤهم
وهم يد على من سواهم ويسعى بذمتهم ادناهم الا لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده وفي رواية
النسائي عن الاشتر انه قال لعلي ان الناس قد تفشغ بهم ما يسمعون فان كان رسول الله صلى الله عليه وآله
عهد اليك عهدا فحدثنا به قال ما عهد الي رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عهدا لم يعهده الى الناس غير
ان في قراب سيفي صحيفة واذا فيها المؤمنون تتكافأ دماؤهم ويسعى بذمتهم ادناهم لا يقتل مؤمن بكافر
ولا ذو عهد في عهده فاستدل اصحابنا والشافعية بقوله لا يقتل مؤمن بكافر على ان المسلم لا يقتل
بالذمي لان لفظ الكافر وقع منكرا في سياق النفي فعم الذمي وقالت الحنفية يجب المساواة بين المعطوف
والمعطوف عليه فيجب ان يقدر في المعطوف بكافر كالمعطوف عليه فيكون على التقدير ولا يقتل ذو
عهد في عهده بكافر قالوا ومما يقوي ان المراد عدم قتله بالكافر ان تحريم قتل المعاهد معلوم لا يحتاج
الى بيان والا لم يكن للعهد فائدة ثم ان الكافر الذي لا يقتل به المعاهد هو الحربي لان الاجماع قائم على قتله

وبالذمي فوجب ان يكون الكافر الذي لا يقتل به المسلم ايضا هو الحربي تسويه بين المعطوف والمعطوف عليه
قلنا المقدر كالظاهر الملفوظ فان النبي صلى الله عليه وآله وسلم لو قال لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده
بكافر لم علمنا بدلالة ان الاخر مخصوص في الحربي لم يجب ان يكون الاول كذلك وهذا الوجه ذكره القاضي
عبد الجبار في معرض الجواب وفي المعتمد لابي الحسين ان المعطوف اذا قيد بصفة لم يجب ان يضمر فيه من
المعطوف عليه الا ما به يصير مستقلا الا ترى انه لو قيل لا تقتلوا اليهود بالحديد ولا النصارى في الاشهر
الحرم لم يجب ان نضمر فيه الا القتل لانه لما قيد المعطوف بزيادة علمنا انه اريد المخالفة بينهما في كيفية القتل
وان شرك بينهما في نفس القتل وقيل بالتخصيص تسويه بين المتعاطفين اشارة الى ما ذهب اليه الحنفية وما ذكره
والجواب ان التسويه لا تجب بينهما فلا نسلم ان في الحديث تقديرا لان قوله ولا ذو عهد في عهده كلام تام
فلا يحتاج الى اضمار لان الاضمار خلاف الاصل فلا يصار اليه الا لضرورة فيكون نفيا عن قتل المعاهد
نسلم ان تحريم قتل المعاهد معلوم لا يحتاج الى بيان لانه انما يعلم من جهة الشرع والامان ظاهر
يقتضي جوازه وفائدة قوله في عهده دفع ما عسى يتوهم من ان المعاهد لا يقتل وان خرج من عهده وانتهى
تقدير الكافر في الثاني فلا نسلم استلزام تخصيصه بالحربي تخصيص الاول به فان مقتضى العطف مطلق
الاشتراك لا الاشتراك من كل الوجوه **مسئلة** في بنا العام على الخاص اذا وردا دليلان من الكتاب
او من السنه او احدهما من الكتاب والاخر من السنه فاما ان يكون احدهما اعم من الاخر مطلقا والاخر
اخص منه مطلقا واما ان يكون كل منهما اعم من وجه واخص من وجه اخر وعلى الاول اما ان يعلم تاريخ
ورودهما او يجهل فان علم فاما ان يتقارنا او يتفارقا بمدة لا تسع العمل او بمدة تسع العمل وعلى التفارق
اما ان يكون المتاخر هو العام واما ان يكون هو الخاص اذا عرفت ذلك فنقول قيل يبنى العام على
الخاص مطلقا سوا جهل التاريخ او علم تقارنهما او تفارقهما مع تقدم العام او تاخره وهو قول بعض
وتجويز تاخر الخاص مدة تسع العمل على اصل من يقول بجواز تاخير البيان عن وقت الحاجة والحق انه
كما يجي ان شاء الله تعالى والمختار انه يبنى العام على الخاص ان تقارنا بان يتصل احدهما بالاخر
القران لحصقي في القولين او تفارقا بمدة لا تسع العمل بالمتقدم او جهل التاريخ والا فالمتاخر
المتاخر لا العام في الاصح ناسخ يعني انهما اذا تفارقا بمدة تسع العمل بالمتقدم منهما فان كان المتاخر
الخاص فهو ناسخ للعام فيما تناوله وان كان المتاخر هو العام لم يكن ناسخا للخاص المتقدم في الاصح
بل يكون العام المتاخر مخصصا بالخاص المتقدم اما التخصيص مع التقارن ونحوه فهو قول الجمهور
من الائمة وغيرهم واما مع جهل التاريخ فهو قول الامام الناطق بالحق ابي طالب يحيى بن الحسين والامام
يحيى والشيخ الحسن الرصاص قال الامام المنصور بالله وهو راي كثير من الفقها والمتكلمين وقال
البرماوي انه مذهب الشافعي واصحابه والحنابلة وبه قال القاضي عبد الجبار وابو الحسين وبعض
الحنفية واما نسخ الخاص المتاخر المتراخي للعام المتقدم فيما تناوله فهو قول عامة اصحابنا والمعتزلة
وغيرهم ولا يخالف فيه الا من يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة واما تخصيص العام المتاخر المتراخي
بالخاص المتقدم فهو مذهب المؤيد بالله عليه السلام صرح به في شرح التجريد والشيخ محمد بن يحيى والفقيه
سليمن بن ناصر وعبد الله بن زيد من اصحابنا وبه قال الشافعي وابو الحسين والرازي وبعض الظاهرية

وذهب جمهور اصحابنا والحنفية والقاضيان عبد الجبار والباقلاني وبعض الشافعية الى ان العام ناسخ
للخاص المتقدم وقوله ان العام والخاص يتعارضان ان جهل التاريخ فيما تناولاه فيجب فيه الرجوع
الى الترجيح ان امكن والا تساقطا في محل التعارض ويرجع فيه الى حكم الاصل ان لم يوجد نا قل شرعي
واليه ذهب جمهور اصحابنا والحنفية والقاضيان عبد الجبار والباقلاني لنا في ان المقارن ونحوه
ان يخص فيه بالتخصيص لا يتوكل بان انما يتبع راجحه عن وقت الحاجة اما الصغرى فبالاجماع واما
الكبرى فلان المقارن متفق عليه والمفارق بدون ان يتمكن من العمل مستند اليه ولنا في ان الخاص
المتقدم مطلقا مخصص للعام ان تقدم الخاص قرينة داله انه لم يرد بالعام جميع ما تناوله وانما اريد به
ما لم يتناوله الخاص المعلوم عند المخاطبين ولا نظر الى التقديم لان الخاص انما يتصف بالتخصيص حين
يرد العام كما ان العقل انما يتصف بالتخصيص عند ورود العام فيصير التخصيص مقارنا للتعميم
وذلك مما لا اشكال فيه ولنا في ان الخاص مخصص للعام مع جهل التاريخ ان التخصيص اغلب من
النسخ لكثرة التخصيص في الشرعيات ولا شك في ان النسخ اقل وقوعا منه علم ذلك بالاستقرا والحمل
على الاعم الاغلب اولى وايضا هو اهون من النسخ لانه يدفع ما يظن دخوله وهذا يرفع حكما قد ثبت
ولا شك ان الدفع اهون من الرفع وايضا الخاص اقوى دلالة من العام لان الخاص اما نص فهو
متيقن واما ظاهر فهو اقل احتمالا من العام لان المفروض انه اقل افرادا والمتيقن والاقل احتمالا اقوى
من الظاهر المظنون والاكثر في الاحتمال واذا كان اقوى وجب اسقاط المعارض لان الاقوى لا
يعارضه الاضعف وانما يجب بنا العام على الخاص مع جهل التاريخ لان الغا واجب على تقدير
تاخر النسخ انما يجب على تقدير واحد بيان ذلك انهما اما ان يتقارنا او يتاخر احدهما بمدة لا تسع
العمل بالمتقدم منهما او بمدة تسع العمل فهذه خمسة وجوه ولا وجه لتقدير غيرها والبناء يجب على تقدير
التقارن وتقدم العام بمدة لا تتسع للعمل به وتاخره بمدة لا تتسع للعمل بالخاص وتاخره بمدة تتسع لذلك
على القول بنسخ ما تناوله على تقدير تاخر الخاص بمدة تتسع للعمل بالعام لا غير ولا شك ان وقوع
احد امور اربعة اغلب من وقوع واحد معين فوجب الحمل على الاغلب لكونه مظنونا واستدل
المخالف بالاجماع استدل به ابو الحسين حيث قال ان فقها الامصار في هذه الاعصار يخصون
العام الخاص مع فقد علمهم بالتاريخ وابدا الاخر وهو كون الخاص المتاخر عن وقت الحاجة الى
العمل بالعام ناسخا فلامتناع البيان المتاخر عن وقت الحاجة كما سياتي بيانه ان شاء الله تعالى في فصل
البيان احتج القائلون بالتعارض مع جهل التاريخ بانه يحتمل بطلان الخاص لجواز تاخر العام
وبعدم بطلانه لجواز تقدم العام فيجب الوقف الى ان يظهر مرجح قلنا ذلك مبني على ان العام المتاخر
ينسخ الخاص المتقدم وقد ابطلناه ولو سلم فاجرا العام على عمومه يوجب الغا الخاص واعتبار
الخاص لا يوجب الغا واحد منهما فكان اولى صونا لكلام الحكيم عن الالغا احتج القائلون بان العام
المتاخر ينسخ حكم الخاص المتقدم بوجوه منها ما روي عن ابن عباس انه قال كنا ناخذ بالاحدث
فالاحدث والعام المتاخر احدث فوجب العمل به ومنها انهما لفظان تعارضا وعلم تاخر احدهما فيجب
تسليط المتاخر على السابق كما لو كان المتاخر خاصا ومنها ان اللفظ العام يجري في تناوله لاحاده مجرى

مجرى الفاظ خاصة كل واحد منها يتناول واحدا من تلك الاحاد فان قوله اقتلوا المشركين قائم مقام
قوله اقتلوا زيدا المشرك وعمرا وبكرا وخالدا ولو قال ذلك بعد ان قال لا تقتلوا زيدا كان الثاني
ناسخا واجيب عن الاول بانه قول مجازي فلا حجة فيه ولو سلم فخص بالمنسا وبين عموما وخصوصا
فانهما المتعارضان حقيقة وعن الثاني بالفرق بما تقدم من ان الخاص اقوى من العام فوجب تقديمه
عليه وبان عدم تسليط الخاص المتاخر على العام المقدم يستلزم الغاء الخاص بالكلية بخلاف عدم
تسليط العام المتاخر فظهر الفرق وعن الثالث بالفرق بان العام ظاهر والمفصل نص ولهذا
كان قوله لا تقتلوا زيدا المشرك مقارنا لقوله اقتلوا المشركين لخصه ولو قارن المفصل لناقضه
واعلم انه حيث ما يكون المتاخر ناسخا للمقدم يجب الا يوجد بالمتاخر على الاطلاق وان
يوخذ به حيث لا يودي الى نسخ المتواتر بالاحاد كما يجي ان شاء الله تعالى واما على الثاني وهو ان
كل من المتعارضين اعم من وجه واخص من وجه فليس تخصيص عموم احدهما بعموم الاخر
باولى من العكس فيطلب الترجيح بينهما كان يتضمن احدهما حكما شرعيا دون الاخر او يشتهر
روايته او يعمل به الاكثر او يكون محرما والاخر غير محرم او يكون عمومه مقصودا والاخر
اتفاقي او نحو ذلك مثاله قوله صلى الله عليه وعلى اله وسلم من بدل دينه فاقتلوه مع نهيه صلى الله عليه وسلم
عن قتل النساء فان الاول خاص بالمرتدين عام في النساء والرجال والثاني خاص بالنساء عام في
الحربيات والمرتدات فعمل ابن عباس بعموم الثاني فمنع قتل المرتدات وعمل غيره بالاول واوجب
قتلهن ولما كان المطلق والعام مشتركان في العموم الا ان عموم الاول شمولي وعموم الاخر بدلي
والمقيد بالنسبة الى المطلق كالخاص بالنسبة الى العام وكان تعارض المطلق والمقيد من
تعارض العام والخاص حسن ان يذكرا في باب العموم والخصوص ويترجم لهما بالفصل فقال وفصل

وليحق بها المطلق والمقيد فالمطلق الدال على شائع في جنسه فقوله الدال اي اللفظ الدال فالالف
واللام بمنزلة الجنس وقوله الدال يخرج به عن الالفاظ المهملة وقوله على شائع في جنسه معناه ان يكون
مدلول ذلك اللفظ حصة محتملة لحصص كثيرة مما يندرج تحت امر مشترك من غير تعيين فيخرج
المعارف كلها لما فيها من التعيين اما شخصا نحو زيد وانت وهذا واما حقيقة نحو الرجل واسامة
واما حصة نحو فعصى فرعون الرسول واما استغراقا نحو ان الانسان لفي خسر والرجال وكذا
كل عام ولو نكرة نحو كل رجل ولا رجل لانه بما انضم اليه من كل والنفي صار للاستغراق وهو مناف
للشيوع المذكور واما المعهود الذهني مثل اشتر اللحم فانه مطلق لصدق الحد عليه والمقيد بخلافه
من شائع بوجه من الوجوه كرقبة مؤمنة فانها وان كانت شائعة بين الرقاب المؤمنات فقد اخرجت
من الشياع بوجه ما من حيث كانت شائعة بين المؤمنة وغير المؤمنة فازيل ذلك الشياع وقيد بالمؤمنة
فكان مطلقا من وجه مقيدا من وجه وقد يطلق المقيد على معنى اخر وهو اللفظ الدال لا على
شائع في جنسه فيدخل فيه المعارف والعمومات كلها وهذا لا يصدق على نحو رقبة مؤمنة لما
فيها من الشياع وهذا المعنى للمقيد ليس باصطلاح شائع فيه وانما الاصطلاح هو الاول اعني
اللفظ المخرج عن شائع بوجه من الوجوه واذا عرفت معنى المطلق والمقيد فاعلم ان المطلق

المطلق كالتخصيص للعام فما ذكر فيه من متفق عليه ومختلف فيه ومختار ومزيف فعليك بالنظر
والاعتبار وبنقل ما هناك الى هذا الموضع **مسئلة** وهما اي المطلق والمقيد اذا وردا في كلام
الشارع على اربعة وجوه لانهما اما ان يتحد حكمهما او لا يتحد وعلى التقديرين اما ان يتحد سببهما او يختلف
فان اتحد سببهما اي السبب الموجب لحكمهما ففي الكلام حذف مضاف واتحد حكمهما نحو ان يقول
ان ظاهرت فاعتق رقبة ويقول في موضع اخر فاعتق رقبة مؤمنة فكالتي قبلها يعني ان الكلام هنا
كالكلام في بناء العام على الخاص فيبنى المطلق على المقيد بشرطه من المقارنة او المفارقة الى وقت
العمل او جهل التاريخ والا فالمقيد المتاخر ناسخ والخلاف هنا كالخلاف هنالك والاحتجاج كالاحتجاج
الا ان الرهاوي الشافعي نقل عن ابي حنيفة في هذا الموضع بناء المطلق على المقيد على كل حال والصحيح
خلافه فان العلامة الفناري صرح في فصول البدائع بان تاخر المقيد نسخ عند الحنفية وقال
ان القول بانه ناسخ اولى من القول بان التخصيص المتاخر ناسخ لكونه رافعا لما ثبت به اصالة
المطلق والتخصيص انما رفع بعض الثابت ثم ذكر انهم مع تقدم المقيد يوافقون في ان المطلق يحمل
عليه ويفرقون بين تقدمه وتقدم الخاص بان المطلق المتاخر ساكت عن منافاة المقيد بخلاف
العام المتاخر وينبغي ان تعلم ان ذلك فيما اذا كان الاطلاق والتقييد في غير السبب الموجب اما اذا
كان فيه مثل ادوا عن كل حر وعبد ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين فعند ابي حنيفة لا يحمل المطلق
على المقيد لجواز ان يكون المطلق سببا والمقيد سببا اخر والحق التعميم لئلا يبطل فائدة قيد المقيد
بان المثال المذكور ليس من باب تقييد المطلق وانما هو من باب تخصيص العام بمفهوم الصفة
وهو على اصلهم مستقيم لانهم لا يثبتون العمل بالمفهوم ومن امثلة المسئلة قوله تعالى فصيام ثلاثة
ايام مع قراءة ابن مسعود رضي الله عنه اما عندنا فلمثل ما تقدم في تجويز تخصيص الكتاب بالسنة
الاحادية واما عند الحنفية فلكون قراءة ابن مسعود مشهورة روي عن ابرهيم انه قال كنا
نعلم قراءة عبد الله بن مسعود ونحن صبيان ولهذا لم يعمل بقراءة ابي بن كعب فعدة من ايام اخر
متتابعات لانها لم تشتهر ولم تظهر ظهور قراءة ابن مسعود ولا بد مع ذلك انه يشترط في حمل
المطلق على المقيد الا يكون مقيدا بقيدين متضادين والا طلب الترجيح بين القيدين وحمل
المطلق على الراجح ان امكن والا بقي المطلق على اطلاقه وان اختلف حكمهما نحو اكسُ
تميما واطعم تميما عالما لم يحمل المطلق على المقيد اتفاقا وذلك لعدم المنافاة في الجمع بينهما سوا اختلف
سببهما نحو تقييد صيام القتل بالتتابع واطلاق اطعام الظهار او لم يختلف نحو تقييد صوم الظهار
بما قبل المسيس واطلاق الطعام الا اذا استلزم حكم المطلق بالاقتضاء امرا ينافيه حكم المقيد
[illegible] نحو اعتق عني رقبة مع لا تملكني رقبة كافرة فانه يجب تقييد المطلق
بقيد المقيد وهو الايمان ومن الناس من حكى في مختلف الحكم متحد السبب الخلاف الاتي
في مختلف السبب متحد الحكم وليس بذاك لان المشهور ما ذكرناه وان اختلف سببهما فقط لا
حكمهما فان حكم المختلفين حكما تقدم بيانه وذلك كاطلاق الرقبة في الظهار واليمين وتقييدها بالايمان
في كفارة القتل والحكم واحد وهو وجوب الاعتاق والسبب مختلف وهو القتل والظهار

Copyright ... University

والمبين فالمختار انه يحمل المطلق على المقيد ان اقتضى القياس التقييد بان توجد بينهما علة جامعة
مقتضية للالحاق فيكون تقييد المطلق بالقياس كتخصيص العام بالقياس وتحقيقه ما تقدم هناك
من الخلاف والا يقتضي القياس التقييد بان لا توجد بينهما علة جامعة فلا يحمل المطلق على المقيد لعدم
الدليل على التقييد ووجب العمل على ظاهر الاطلاق وهذا ما صرح به اصحابنا والجمهور من المتكلمين
وهو الاظهر من مذهب الشافعي واصحابه وقيل انه يجب حمل المطلق على المقيد مطلقا وهو مروي عن
الشافعي وبعض اصحابه قالوا لان كلام الله في حكم الخطاب الواحد فيترتب فيه المطلق على المقيد
قال امام الحرمين الجويني وهذا من فنون الهذيان فان قضايا الالفاظ في كتاب الله تعالى مختلفة
متباينة لبعضها حكم التعلق والاختصاص ولبعضها حكم الانقطاع فمن ادعى تنزيل جهات الخطاب
على حكم كلام واحد مع العلم بان في كلام الله تعالى النفي والاثبات والامر والزجر والاحكام المتغايرة
فقد ادعى امرا عظيما واطال في ذلك وقال ابو حنيفة ومتابعوه لا يحمل المطلق على المقيد سواء وجد
الجامع ام لم يوجد لان اعمال الدليلين واجب ما امكن فيجب اجراء المطلق على اطلاقه والمقيد على
تقييده فيما ورد فيه اذ لو حمل المطلق على المقيد يلزم ابطال المطلق لانه يدل على اجزاء المقيد وغير
المقيد فيبطل الامر الثاني من غير ضرورة بخلاف ما اذا اتحدت الحادثة كما في صيام ثلاثة ايام
مع قراءة متتابعات فانه لو لم يحمل المطلق على المقيد لبطل حكم المقيد لا فصلته وجوب التتابع
المطلق جوازه فوجب جعل المقيد بيانا للمطلق قلنا اذا تم القياس يرجح الى معنى الحكم
لانه يصير بمنزلة نص مقيد للاطلاق

الباب الرابع

من المقصد الرابع في المجمل والمبين
المجمل في اللغة المجموع من قولهم اجمل الحساب اذا جمعه ومنه المجمل في معاملة الفقه
واصله من الجمل بمعنى الجمع ومن معانيه اللغوية الابهام يقال اجمل الامر بمعنى ابهمه وفي الاصطلاح
ما دلالته غير واضحة فقوله ما كالجنس وانما لم يقل لفظ ليعم القول والفعل فلا يبطل عكسه الحد
بالفعل فانه قد يكون مجملا كقيام النبي صلى الله عليه وآله وسلم من الركعة الثانية من غير جلوس التشهد
الاوسط لتردده بين التعمد الدال على جواز ترك الجلسة الوسطى وبين السهو الذي لا دلالة
له على الجواز وقوله دلالته يفيد ان له دلالة فيخرج المهمل اذ لا دلالة له وقوله غير واضحة
يخرج المبين لوضوح دلالته والمجمل قد يكون اجماله في مفرد اما اصالة كعين على رأي من يحمله
يكون في المشترك كالعين المتردد بالاصالة بين المختلفين والقرء المتردد بين الضدين على رأي
القائلين بامتناع تعميم المشترك واما اعلالا كمختار فانه متردد بين الفاعل والمفعول بسبب الاعلال
وهو قلب الياء الفا لتحركها وانفتاح ما قبلها ولولا الاعلال لما كان مشتركا بينهما لوجوب كسر العين
في اسم الفاعل وفتحها في اسم المفعول ومن هذا القبيل قوله تعالى لا تضار والدة بولدها سواء كان
مرفوعا على قراءة ابن كثير وابي عمرو ويعقوب او مفتوحا على قراءة الباقين وقوله تعالى ولا يضار
كاتب ولا شهيد لاحتمال الفاعل والمفعول فيهما بواسطة الادغام وقد يكون اجماله في التركيب
اما في المركب بجملته نحو قوله تعالى او يعفو الذي بيده عقدة النكاح لتردد المركب من الصلة
والموصول بين الزوج والولي او في الضمير اذا وقع في كلام مركب وتقدمه امران يصلح لكل واحد

منها كما يحكى عن ابن الجوزي انه سئل عن علي وابي بكر ايهما افضل فقال اقربهما اليه فقيل من هو فقال من
بنته في بيته فاحتملهما او في الصفة اذا وقعت في التركيب وتقدمها امران يصلح ان يرجع الى كل
منهما نحو زيد طبيب ماهر لتردد ماهر بين عوده الى طبيب فيلزم المهارة في الطب والى زيد فيكون
المعنى انه طبيب وانه ماهر او في المجاز اذا وقع في التركيب وامتنع حمل اللفظ على الحقيقة فيه
وكان له مجازات يحتمل كل واحد منها على السوية كما في حرمت عليكم الميتة ورفع عن امتي الخطأ على المخالف
او في التخصيص بمجهول سواء كان متصلا مثل قوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم او منفصلا
نحو ان يقول اقتلوا المشركين ثم يقول لا تقتلوا بعضهم او في غير ذلك فانه قد يكون بسبب تردد اللفظ
بين جميع الاجزاء وجميع الصفات نحو الخمسة زوج وفرد فان المعنى مختلف لصدقه على تقدير جمع الاجزاء
دون جمع الصفات وقد يكون بسبب التقييد بصفة مجهولة مثل قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم
ان تبتغوا باموالكم محصنين فان تقييد الحل بالاحصان مع الجهل به اوجب الاجمال الى غير ذلك
وانما جعل الاجمال في الضمير وما بعده من الاجمال في التركيب بخلاف ما قبله لان المشترك سواء
فيه الاجمال قبل التركيب وبعده بخلاف الضمير والصفة فان الاجمال فيهما انما كان بسبب تعدد
مرجعها ولا يتصور ذلك الا مع التركيب وكذا اللفظ ما لم يعتبر في التركيب لم يحكم بتعذر
حقيقته وبتعدد مجازه

مسئلة

هذه المسئلة تشتمل على اشياء عديدة في المجمل ولست منع
فيها انه لا اجمال في نحو حرمت عليكم الميتة مما اضيف فيه التحليل والتحريم الى الاعيان كقوله تعالى
احلت لكم بهيمة الانعام وحرمت عليكم امهاتكم وقوله صلى الله عليه وآله وسلم احل الذهب والحرير لاناث
امتي وحرم على ذكورها رواه احمد والنسائي والبيهقي عن ابي موسى وهو مذهب اصحابنا والاكثر
من المعتزلة والشافعية والحنفية وقال الكرخي وابو عبد الله البصري وروي عن ابي حنيفة
انه مجمل ومثله قوله صلى الله عليه وآله وسلم رفع عن امتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه وقد
سبق في العموم ترجيحه وهو اختيار اصحابنا والجمهور وقال ابو الحسين وابو عبد الله البصريان
وبعض الحنفية باجماله لنا قوله لسبق المقصود الى الفهم عرفا يعني ان من استقرأ كلام العرب
ومارس الفاظهم واطلع على اعرافهم علم ان مرادهم في مثل ذلك اذا اطلقوه انما هو التحليل والتحريم
للفعل المقصود من تلك الاعيان كالاكل في الماكول والشرب في المشروب واللبس في الملبوس
والوطء في الموطوء وان مرادهم في مثل رفع عن امتي الخطأ رفع المؤاخذة والعقاب فان السيد
اذا قال لعبده رفعت عنك الخطأ كان المفهوم اي لا اؤاخذك به ولا اعاقبك عليه ولا يتبادر
الى افهامهم غير ذلك والاصل في كل ما يتبادر الى الفهم ان يكون حقيقة ثابتة اما بالوضع الاصلي
او بعرف الاستعمال ولا اجمال على شيء من التقديرين قالوا تحليل الاعيان وتحريمها محال
اما اولا فلانها اجسام والاجسام غير مقدورة لنا واما ثانيا فلانها موجودة وايجاد الموجود
محال فثبت ان الامر والنهي والتحليل والتحريم يتناول افعالنا فيها وهي كثيرة فلا بد من اضمار
واحد منها يكون متعلقا للتحليل والتحريم واضمار الجميع غير جائز لان الاضمار خلاف الاصل لا
يصار اليه الا للضرورة فوجب ان يقدر بقدر ما يندفع به الضرورة تقليلا للاضمار المخالف فتعين

بلغ

اعتبار البعض ولا دليل على خصوصية شيء منها فدل لا بد على البعض المراد غير واضح وهو معنى الاجمال وكون
الكلام في رفع على معنى الخطا والنسيان فان اللفظ من حيث اللغة يقتضي رفع نفس الخطا والنسيان وهو محال
لوقوعهما من الامة ضرورة فلا بد من اضمار شيء يكون متعلقا للرفع حذرا من التعطيل ولا سبيل الى اضمار
جميع احكامها لكثرة المخالفة مع اندفاع الضرورة ببعضها فتعين اضمار البعض الاخر والجواب لا نسلم
ان ذلك البعض غير متضح بل هو متضح بما سبق من العرف في ارادة المقصود من مثله ومنها انه لا اجمال
في نحو قوله صلى الله عليه وآله وسلم لا صلوة الا بوضوء وقد تقدم تخريجه وقوله صلى الله عليه وآله وسلم لا عمل الا
بنية وهو طرف من حديث اخرجه المؤيد بالله احمد بن الحسين من طريق جعفر بن محمد عن ابيه عن علي عليه السلام
قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لا قول الا بعمل ولا قول وعمل الا بنية ولا قول وعمل ونية
الا باصابة السنة وقد روي موقوفا عن الحسن البصري بلفظ لا يصلح قول الا بعمل ولا يصلح قول وعمل الا بنية
ولا يصلح قول وعمل ونية الا بمتابعة السنة وروي موقوفا ايضا عن سعيد بن جبير وقوله صلى الله عليه وآله وسلم
الاعمال بالنيات رواه الحاكم في الاربعين له من طريق مالك واخرجه ابن حبان من وجه اخر في مواضع
من صحيحه كما ذكر في الكتاب بحرف انما وجمع النيات ورواه البخاري انما بحرف انما وافراد النية
واما مع ذكر انما فلم يبق من اصحاب الكتب المعتمدة من لم يخرجه سوى مالك فانه لم يخرجه في الموطا ومداره
على يحيى بن سعيد الانصاري وغير ذلك مما قصر فيه الفعل على امر والمعلوم انه يوجد من دونه وهو مذهب
الجمهور خلافا لابي عبد الله البصري والقاضي ابي بكر الباقلاني وبعض الحنفية وتحصيل السيد ابو طالب
وابو الحسين البصري فقالا انه في مثل لا صلوة الا بوضوء لا صلوة الا بفاتحة الكتاب لا نكاح الا بولي لا صيام
لمن لم يعزم الصيام من الليل وغيرها مما يمكن انتفاء الفعل متى لم يحصل تلك الصفة غير مجمل وفي مثل الاعمال
بالنيات مما لا يمكن انتفاء الفعل متى لم تحصل الصفة مجمل قالا لان كلام الرسول صلى الله عليه وآله وسلم يجب حمله على
معانيه الشرعية وظاهره اذن يقتضي نفي الصلوة الشرعية مع انتفاء الوضوء مثلا وهو ممكن فوجب حمل الكلام
عليه وذلك يقتضي كون الوضوء شرطا ويقتضي ان يكون استعمال الصلوة في الفاسدة مجازا واما الثاني
فمعلوم انه لا يخرج العمل عن كونه عملا مع فقد النية فعلمنا ان المراد احكام العمل من الكمال والاجزاء
ولا مخصص لاحدها فكان مجملا احتج الجمهور بقوله لانه الاقرب الى نفي الذات يعني انه متعين
من الاحكام التي يتوجه اليها النفي الحكم الاقرب الى نفي ذات المنفي ظاهرا وهو الصحة دون الكمال
لان ما لا يصح كالعدم في عدم الجدوى بخلاف ما لا كمال فيه فكان نفي الصحة اقرب المجازين الى الحقيقة
المتعذرة فكان ظاهرا فيه فلا اجمال وهذا الشرح حاصل العموم لا يثبت بالترجيح بل بجاه على ما هو
المعارف في الاستعمال المجازي لمثل هذا الكلام ولذلك يقال هو كالعدم اذا كان بلا جدوى هذا اذا لم
يثبت في مثله عرف اصلا فان ثبت عرف شرعي في اطلاق الصلوة والصيام والنكاح ونحوها على الصحيح كان
المعنى لا صلوة صحيحة ولا صيام صحيح ولا نكاح صحيح والنفي لها ممكن فلا تقدير فلا اجمال وان ثبت عرف
لغوي وهو ان مثله يقصد منه نفي الفائدة نحو لا علم الا ما نفع ولا كلام الا ما افاد ولا طاعة الا لله تعين
فلا اجمال وذهب القائلون بعموم المقتضى الى انه لا اجمال فيه لما ثبت عندهم من وجوب تقدير جميع
الاحكام التي يمكن تقديرها الا ما منع منه الدليل قال السيد ابو طالب رحمه الله وهذا انما يصح اذا كان هناك لفظ

سبيلها وهذا اشارة الى ان العموم خاصة للفظ وقد صرح به في غير موضع من كتابه وقيل انه غير مجمل
في الشرع اي فيما نقله عرف الشرع الى غير معناه الاصلي كالصلوة والصيام والنكاح مجمل في غيره كالاعمال
والعمل لانه يعني نحو لا صلوة الا بوضوء لا صلوة الا بفاتحة الكتاب فيه اي في الشرعي لبيان شرط كالوضوء
فانه شرط لما يسمى صلوة شرعية او شطر اي جزء من الشرعي كفاتحة الكتاب فانها جزء يمكنه القراءة
جزء من الصلوة بخلاف نحو لا عمل الا بنية فان النية ليست شرطا لما يسمى عملا ولا جزءا منه فان فقدها لا
يخرج العمل عن كونه عملا لان الشرع لم ينقله الى غير معناه الاصلي وهذا مذهب الامام ابي طالب وابي الحسين
البصري واتباعهما الذي اشرنا اليه سابقا والجواب ان ما ذكره مبني على ان الشرعي ليس الا الصحيح وهو
غير مسلم فان الشرعي هو الصورة المعينة والحالة المخصوصة صحت ام لا لانه يقال صلوة صحيحة وصلوة
فاسدة وصلوة الجنب وصلوة الحائض باطلة والاصل في الاستعمال الحقيقة فالقول بكونه مجازا في غير الصحيح
غير صحيح وقيل انه في هذه الصور المتقدم ذكرها مجمل لاستواء يعني انه قد امتنع حمل اللفظ
على حقيقته فلا بد من تقدير امر يتوجه النفي اليه كالاجزاء والكمال ولا يجوز اضمار الكل لانه خلاف الاصل
ولا دليل على خصوصية واحد منها فكانت مستوية فثبت الاجمال وهو ممنوع يعني لا نسلم استواءها في
التقدير بل نفي الصحة راجح بما ذكرنا من انه اقرب الى نفي الذات ومنها انه لا اجمال في وامسحوا برءوسكم
من قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق وامسحوا برءوسكم وارجلكم الى الكعبين
عند اصحابنا والمالكية والشافعية خلافا للجمهور من الحنفية اما عند اصحابنا والمالكية والقاضي ابي بكر
من الشافعية وابن جني فلذلك لظهور التعميم لان الراس حقيقة في الكل والباء اما للالصاق او صلة
وعلى التقديرين فالظاهر التعميم واما الشافعية فمنهم من قال ان الاصل في اللغة ذلك ولكنه
طرا عرف في ان مثله يفيد الصاق المسح اما بكل الراس او ببعضه اي بعض كان وهذا ما اشار
اليه بقوله او مطلق المسح يعني انه ظاهر اما في الكل ان لم يثبت عرف بخلافه كما قاله الاولون او في
المطلق الصادق على الكل والبعض ان ثبت فيه عرف كما قاله هؤلاء والجواب ان القول بالعرف دعوى
من غير دليل واحتجاجهم في ثبوته بان قول القائل مسحت يدي بالمنديل لا يفيد التعميم مدفوع بانه ان
اريد لا يفيد تعميم اليد بالمسح بالمنديل فهو ممنوع بل يفيد تعميم اقل ما يسمى يدا وان اريد لا يفيد
تعميم المنديل فغير المتنازع فيه لانه ممسوح به لا ممسوح والمقصود من الاله مقدار ما يتوسل
به ونظيره اليد في مسئلتنا ونحن لا نوجب مسح الراس بجميع اجزائها ومنهم من اعتمد على افادة
الباء للتبعيض اذا دخلت على المتعدي وجوابه انه لم يثبت عن اهل اللغة مجيئها للتبعيض مع ان فيه
الترادف مع من والاشتراك مع الالصاق وكلاهما خلاف الاصل احتج الحنفية بانه متردد
بين الجميع والبعض لا نحتملها على السوا فكان مجملا وقد بينه عليه الصلوة والسلام بمسحه بناصيته
ومقدارها الربع فكان الربع واجبا واجيب بان التردد ممنوع يعني لا نسلم ذلك لما ذكرناه من انه
ان لم يثبت عرف فالقول فهو ظاهر في الجميع وان ثبت كان ظاهرا في المطلق من غير تقييد بمقدار وبين
صاحب الفصول الاجمال بوجه اخر حاصله ان ما دخل الباء عليه لا يراد استيعابه عرفا اما الاله فلان
المراد منها مقدار ما يتوسل به واما غيرها فلان دخول الباء يجعله شبيها بها اذ هي طرفها ولما لم يقصر وضع

الاله استيعابها عاده اكتفي بالاكثر الحاكي للكل حكما فعرض من هذا التبعيض لا مطلقا بل بقدر اقصار
مجلا وقد يجاب بمنع ان دخول الباء على غير الاله يجعله شبيها بها انه يستلزم ان يكون الباء مجازا في
الايه والمجاز خلاف الاصل مع انه لا قايل به ومنها انه لا اجمال في اية السرقة وهو قوله تعالى والسارق
والسارقة فاقطعوا ايديهما وفاقا للجمهور وذلك لظهور اليد في الكل لانها اسم لجملة العضو الى المنكب فحمله
بعض اليد على ما دونه قطعا قال السيد المؤيد بالله قدس الله روحه واسم اليد يتناول الكف مع الذراع الى
الابط والمنكب وقال القاضي عبد الله بن محمد البيهقي في الشرح وهذا العضو يسمى يدا وله الاسم الى المناكب كما
روي عن عمار ولهذا ذهبت الخوارج الى وجوب قطع اليدين من المنكبين واطلاقها الى الكوع مجاز قام الدليل
على ارادته وهو فعله صلى الله عليه وعلى اله وسلم والاجماع وظهور القطع في الابانة للشيء عما كان متصلا به
لكونه حقيقة فيه قطعا وذهب بعض من اصحابنا والحنفية الى اجمالها والبعض اي الى اجمالها في
اليد لانها تطلق على ما وصل الى الكوع او الى المرفق او الى المنكب واشتراك الابانة والشق في القطع لانه
يطلق عليها فانه يقال لمن جرح يده بالسكين قطع يده ومنه قوله تعالى وقطعن ايديهن فجاء الاجمال والجواب
انه ممنوع اذ لا يلزم من مجرد الاطلاق الاجمال انما يلزم ذلك اذا لم يكن ظاهرا في احدها واما مع الظهور
فلا وقد بينا ان اليد ظاهرة في العضو الى المنكب والقطع في الابانة وجواب اخر هو انه قد سلك انها
حقيقة في العضو الى المنكب والابانة لعدم الخلاف وفيما في البعض والشق دائر بين المجاز والاشتراك
والمجاز خير من الاشتراك ولا اجمال الا مع الاشتراك ومنها ان اصول اصحابنا تقتضي انه لا اجمال فيما
يطلق لمعنى واحد تارة ولمعنيين اخرى اطلاقا على السوا لقولهم بعموم المشترك فيكون ظاهرا
في الجميع وهذا ما اراد بقوله لظهوره فيهما لا فيهما كما قال البعض لكثرة الفائدة يعني ان ما يفيد معنيين
اكثر فائدة مما يفيد معنى واحدا فكان الافيد اظهر واجيب بان ذلك باطل لانه ترجيح في اللغة بكثرة
الفائدة وطريقها النقل لا الترجيح ولو سلم الجواز فهو معارض بان الالفاظ المفيدة معنى واحدا
اغلب واكثر مما يفيد معنيين وخصوصا في كلام الشارع فكان جعله من الاكثر هو الاظهر فيساقطا
وقيل انه مجمل وهو مذهب الجمهور وبه نقول وقد سبق الكلام فيه في صدر الكتاب
وللقاضي عبد الوهاب بن الشيخ تقي الدين السبكي تفصيل في هذه المسئلة حسن وهو انه ان كان ذلك
المعنى الذي يستعمل فيه اللفظ تارة احد المعنيين اللذين يستعمل فيهما اللفظ تارة اخرى مثل الدابة
يراد به الفرس تارة والفرس والحمار اخرى ومثل حديث مسلم الثيب احق بنفسها من وليها اما ان
تعقد لنفسها واما بان تعقد لنفسها او تاذن لوليها فيعقد لها ولا يجبرها وجب العمل به في ذلك
المعنى جزما لوجوده في الاستعمالين فهو مراد قطعا ولهذا قال بعقدها لنفسها ابو حنيفة مطلقا
وبعض الشافعية اذا كانت في مكان لا ولي فيه ولا حاكم وان لم يكن ذلك المعنى احدهما ومثل بحديث
مسلم المحرم لا ينكح ولا ينكح بناء على ان النكاح مشترك بين العقد والوطء فانه ان حمل على الوطء استفيد
منه معنى واحد وهو ان المحرم لا يطأ ولا يوطى اي لا يمكن غيره من وطئه وان حمل على العقد استفيد
منه معنيان بينهما قدر مشترك وهو ان المحرم لا يعقد لنفسه ولا يعقد لغيره فالراجح الاجمال لتردده
بين المعنى والمعنيين ومنها انه لا اجمال فيما له محملان لغوي وشرعي مثاله الطواف بالبيت صلوة

الترمذي عن طاوس عن ابن عباس والنسائي عن طاوس عن رجل مرفوعا ورواه النسائي من طريق اخرى
عن طاوس عن ابن عمر موقوفا فانه يحتمل ان يسمى صلوة لغة وانه كالصلوة في اشتراط الطهارة ومثال اخر
الاثنان فما فوقهما جماعة رواه ابن ماجه عن ابي موسى والدارقطني عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده وفي
في الطريقين مقال فانه يحتمل تسمية الاثنين جماعة لغة وحصول فضيلة الجماعة بالاثنين فحمل هذا اللفظ
اذا ورد من الشارع لا يكون مجملا عند الجمهور بل يحمل على المعنى الشرعي لان الشارع معرف للاحكام
الشرعية لا الموضوعات اللغوية فكان قرينة موضحة للمراد فلا اجمال وقال الغزالي وتبعه الامام يحيى بن حمزة
رضوان الله عليه انه مجمل لانه صالح لهما ولم يتضح افادته لاحدهما لعدم الدليل فرضا والجواب لا نسلم عدم اتضاح
افادته لحصوله بما ذكرناه من ان عرفه تعريف الاحكام دون اللغات غايته عدم الاتضاح بدليل خاص
فيه وهو لا يوجب عدم الاتضاح مطلقا ومنها انه لا اجمال فيما له مسميان كذلك يعني لغويا وشرعيا بل
هو ظاهر في معناه الشرعي عند الجمهور ومن غير تفرقة بين النهي وغيره لتعارف الشرع بظهوره فيه وللقطع
بان اطلاق المستعمل ظاهر في متعارفه فلا يصح تمسكهم بصلوحه لهما بعد وضوح اتضاحه وفي المسئلة
اقوال اخر احدها الاجمال مطلقا وهو اختيار القاضي ابي بكر الباقلاني قال الغزالي ولعل هذا تفريع منه على
مذهب من يثبت الاسامي الشرعية والا فهو منكرها وثانيها الاجمال ان وقع في النهي وهو مذهب الغزالي
ثالثها انه لا اجمال فيه مطلقا لكنه يجب حمله في غير النهي للشرعي ويجب حمله فيه اي في النهي
للغوي يعني انه ظاهر في الاثبات للشرعي وفي النهي للغوي وهذا مذهب الامدي وهذه اقوال
لانه مغاير لما ذهب اليه الجمهور مثاله في الاثبات ما رواه مسلم عن عائشة قالت دخل علي النبي صلى الله
عليه وآله وسلم ذات يوم فقال هل عندكم من شيء فقلنا لا فقال اني اذن لصائم فان حمل على الشرعي دل على جواز
النية نهارا وان حمل على اللغوي لم يدل ومثاله في النهي نهيه عن صوم يوم النحر فان حمل على الشرعي
جاز الامساك من غير نية وان حمل على اللغوي لم يجز قالوا جميعا ما كان له مسميان كذلك فهو عند الاول
صالح لهما جميعا ولم يتضح في احدهما فكان مجملا وعند الثاني انه استوى الشرعي وغيره هنا
بناء على ان النهي لا يدل على الفساد بل هو محتمل للصحة بدليل صحة التصريح بها فيكون شرعيا وللفساد
كذلك فيكون لغويا فتحقق كونه مجملا واما الاثبات فهو واضح فيه للشرعي لما اسلفناه وعند الثالث
انه تعذر حمله في النهي على الشرعي بناء على ان النهي يستلزم فساد المنهي عنه فلا يكون المنهي عنه الا لغويا
للزوم صحة الشرعي بخلاف ما اذا وقع في الاثبات فانه ظاهر في الشرعي لما تقدم وهذا ما اراد بقوله
او تعذر للزوم صحته وقوله فمجمل او لغوي من تتمة ما تمسك به الغزالي والامدي على طريقة اللف
والنشر المرتب ورد ما ذكروه بمنع الصلوح والاستوا واللزوم يعني لا نسلم انه صالح لهما لما تقدم ولا
الاستوا في النهي او تعذر الشرعي فيه للزوم صحته لان الشرعي ليس هو الصحيح شرعا
بل ما يسميه الشارع به من الهيئات من غير نظر الى صحة او فساد ولا لزوم وفي قوله صلى الله عليه وآله وسلم
فاذا اقبلت الحيضة فدعي الصلوة ان يكون مجملا بين الصلوة والدعا او ظاهرا في الدعا وهو باطل للقطع
بانه ظاهر في معناه الشرعي والاجماع منعقد على انها غير ممنوعة عن الدعا

فصل في البيان والمبين

والمراد بالبيان بمعنى الدلالة وعبارة عنها والدلالة تتوقف على الدليل المرشد الى المطلوب وهو

العلم او الظن الحاصل منه لا جرم كان البيان يقال اى يطلق تارة على الفعل اى فعل المبين وهو التبيين كالسلام والكلام للتسليم والتكليم واسماؤه من بان اذا ظهر او انفصل واخرى على الدليل لكونه يحصل به التبيين وثالثة على المدلول لكونه متعلقا للتبيين ولاجل ذلك اختلف في تعريفه واختارت الحنفية المعنى الاول ووافقهم ابو بكر الصيرفي من الشافعية فقال انه اخراج الشئ من حيز الاشكال الى حيز الوضوح وما اورد عليه من البيان الابتدائي ومجازيه لفظ الحيز في الموضعين مناقشة واهية لان معنى اخراج الشئ عما يجوز لا وقوعه فيه من ضيق ثم الركتبه ويجوز التجوز في الحدود اذا اشتهر المجاز وقال القاضي ابو بكر الباقلاني والغزالي والاكثر من الشافعية والمعتزلة كابي علي وابي هاشم وابي الحسين البصري وغيرهم انه هو الدليل نظرا الى المعنى الثاني وقال ابو عبد الله البصري هو العلم عن الدليل نظرا الى الثالث والمبين خلاف المجمل فهو ما اتضح دلالته واضحه وكما انقسم المجمل الى المفرد والمركب فكذلك مقابله المبين قد يقع في مفرد وفي مركب ابتداء يعني غير مسبوق بالاجمال كالسما والارض في المفرد وانه بكل شئ عليم في المركب اذا قيل ابتداء وقد يقع مسبوقا بالاجمال وهو ظاهر وقد يقع في الفعل اذا اقترن به ما يدل على الوجه الذي قصد منه عند الجمهور خلافا لشرذمة ومثله الترك والتقرير كترك التشهد الاول بعد فعله او تقرير تاركه فانه يكون بيانا لكونه غير واجب وذلك كبيان الصلوة والحج به فانه صلى الله عليه وسلم بينهما به لحديث الصحيحين صلوا كما رايتموني اصلي ولحديث مسلم لتاخذوا مناسككم فاني لا ادري لعلي لا احج بعد حجتي هذه وفي رواية النسائي يا ايها الناس خذوا مناسككم فاني لا ادري لعلي لا احج بعد عامي هذا وبالجملة فبيان الصلوة والحج بالفعل معلوم بالضرورة من دين الاسلام ولان مشاهدة الفعل ادل كما جاء في الحديث ليس الخبر كالمعاينة رواه احمد في مسنده باسناد صحيح والطبراني في الاوسط والحاكم في مستدركه عن ابن عباس والطبراني في الاوسط عن انس والخطيب في تاريخه عن ابي هريرة رفعوه وقوله ولا يستلزم التاخر دون القول لانه اطول زمنها اشارة الى شبهة المخالف وجوابها اما تقرير الشبهة فلان زمان الفعل اطول من زمان القول فالبيان به يوجب تاخير البيان مع امكانه بما هو افضى اليه وهو القول وذلك غير جائز واما تقرير الجواب فانا لا نسلم ان زمان الفعل اطول من زمان القول فان ما فيهما كعين من الهيئات لو بين بالقول لاستدعى زمانا اطول مما يحصل فيه الكعتان بكثير ولو سلم فلا نسلم استلزامه التاخير لان التاخير هو ان لا يشرع فيه عقيب الامكان لا امتداد الفعل كمن قال لغلامه ادخل البصرة فسار عشرة ايام حتى دخلها فانه لا يعد بذلك مؤخرا بل مبادرا ممتثلا بالفور ولو سلم فلا نسلم ان تاخير البيان مع امكانه بما هو افضى اليه غير جائز على الاطلاق انما ذلك حيث لا غرض في التاخير اما مع وجود غرض في التاخير كسلوك اقوى البيانين فلا

مسئلة

اذا ورد بعد المجمل قول وفعل يصلح كل واحد منهما للبيان فهما اما متفقان كما لو طاف بعد ورود اية الحج طوافا واحدا وامر بطواف واحد او مختلفان كما لو فعل طوافين وامر بواحد وعلى تقديرهما متفقان اما ان يعلم المتقدم منها اولا ان علم فالمتقدم البيان لحصوله به قولا او فعلا وان جهل المتقدم منهما فاحدهما هو البيان عند الجمهور دهو الاول في نفس الامر والثاني كالتاكيد لحصول المقصود دونه سواء كان راجحا او مساويا

اومرجوحا وقيل الامر كذلك في التساوي والاوجب ان يتعين غير الراجح للبيان حكما بتقدمه وتاخر الراجح والى هذا ذهب الآمدي وذلك لامتناع التاكيد به اي بالمرجوح لو قدر متاخرا لان الشئ لا يؤكد بما هو دونه في الدلالة قلنا ما ذكرتم من امتناع التاكيد بالمرجوح ممنوع في المؤكد المستقل كالجمل التي يذكر بعضها اثر بعض للتاكيد فان الثانية وان كانت اضعف من الاولى لو استقلت فانها بانضمامها اليها تفيدها تاكيدا وتقرر مضمونها في النفس زيادة تقرير وانما يمتنع ذلك في المفردات نحو جاني القوم كلهم وهما وهما مختلفان مختلف فيهما قيل المتقدم من القول والفعل هو البيان لان المجمل اذا تعقبه ما يجوز ان يكون بيانا وجب القضاء بكونه هو البيان وهذا مذهب ابي الحسين البصري واختاره صاحب الفصول والدواري وغيرهما من اصحابنا قالوا ويكون المتاخر منهما ناسخا لحكم البيان المتقدم ومبينا للمجمل واورد عليه ان نسخ المبين نسخ للمبين لكونهما كالشئ الواحد لاتحاد فائدتهما ولو ثبت ذلك للزم ان يكون الثاني ناسخا للمجمل مبينا للمراد منه وهو تنافر ولان يكون المجمل مبينا لمكان النسخ اذ لا يرد الا على متبين ومجملا لمكان البيان وهو تناقض واجيب بمنع كون نسخ المبين نسخ المبين لجواز ان يكون للمجمل احوال واوصاف يبين بعض منها تارة وبعض اخرى اخرى بيان ذلك ان المصلحة قد تكون في اداء الفعل وقتا على وصف وفي ادائه وقتا اخر على وصف اخر فيكون الثاني ناسخا للوصف الاول وكل واحد منهما مبينا للمجمل باعتبار وردنا بان نقطع بعد ورود البيان ان ليس المراد بالمجمل الا ذلك وان سائر الصفات ملغاة فرفع البيان رفع للمبين ولو سلم فالنسخ خلاف الاصل لا يصار اليه الا لضرورة ولا ضرورة مع امكان الجمع بان يجعل المبين هو القول كما يجي في هذه الجملة ان علم المتقدم من القول والفعل والا فالقول والترجيح يعني ان القائلين بان المتقدم هو المبين اختلفوا مع جهل المتقدم فقال ابو الحسين البصري والامام المهدي احمد بن يحيى عليه السلام في مقدمته ان القول هو المبين لان الفعل لا يكون بيانا بنفسه بل لا بد معه من قول يضامه مثل صلوا وخذوا او قرينة تدل على ذلك بخلاف القول فكان اولى وقال السيد ابرهيم بن محمد في فصوله والشيخ احمد في جوهرته انه يحتمل الترجيح بينهما اذ قد صار لكل واحد منهما من العلة والاختصاص بالمجمل ما اوجب التسوية فلا يحكم لاحدهما بالبيان الا بطريق ترجيحه فان استوى المرجح فالوقف والمختار ان المبين هو القول سواء علم المتقدم او جهل وفاقا للجمهور للجمع بين الدليلين بان يحمل الفعل على الندب او الخصوصية بخلاف ما اذا جعل المبين هو الفعل فان علم تقدمه صار منسوخا بالقول كما تقدم وان جهل المتقدم لزم الغاء القول او نسخه والمصير الى ذلك مع امكان الجمع بين الدليلين ولو من وجه باطل اذ لا يصار اليه الا للضرورة ولا يذهب عليك انه يجب ان يكون المتاخر من القول والفعل غير متاخر عن وقت الحاجة الى البيان لما يجي من امتناع تاخر البيان عن وقت الحاجة والمسئلة مفروضة فيما اذا كان كل واحد منهما محتملا للبيان ولا احتمال فيما جاء بعد وقت الحاجة بل يتعين للنسخ سواء كان قولا او فعلا قولا واحدا الا عند من يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة

مسئلة

ولا يجوز ان يتاخر البيان عن وقت الحاجة من المكلف الى البيان وهو وقت التعيين وهو قول عامة المسلمين الا من يقول بجواز التكليف بالاطاق

Copy... University

فانه عندهم جائز غير واقع واختلفوا في التاخير الية اي عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة فقيل بالجواز مطلقا
يعني سوا كان الخطاب ظاهرا اريد به خلافه كبيان التخصيص والتقييد والنسخ والاسم الشرعي اولا كبيان المجمل
وسوا كان خبرا وانشا وهو مذهب الامام يحيى والمرتضى الموسوي والجمهور من الحنفية والشافعية واختاره
ابن الحاجب وقيل بالمنع مطلقا وهو مذهب ابي اسحق المروزي وابي بكر الصيرفي من الشافعية وبعض الحنفية
والحنابلة والظاهرية واختاره الامام ابو طالب وقال انه قول ابي علي وابي هاشم وقيل بالمنع في غير المجمل
واما بيان النسخ فيجوز تاخيره الى وقت الحاجة وهذا القول مروي عن ابي علي وابي هاشم والقاضي عبد الجبار
ذكره ابو الحسين البصري في معتمده ولم يحك عنهم خلافه ومثله في شرح العلامة لمختصر المنتهى وقيل بالمنع
في غير المجمل وهو الظاهر اذا اريد به غير ظاهره واما المجمل فيجوز تاخير بيانه عن وقت الخطاب الى
وقت الحاجة وهذا مذهب الشيخ ابي الحسن الكرخي وبعض الحنفية وقيل كذلك في البيان الاجمالي يعني
انه يمنع تاخير البيان الاجمالي لغير المجمل عن وقت الخطاب مثل هذا العام مخصص وهذا الحكم سينسخ
وهذا المطلق سيقيد واما البيان التفصيلي فيجوز تاخيره وهذا مذهب ابي الحسين البصري وبعض اصحابنا
وحاصله ان الخطاب اما ان يكون له ظاهر اولا ان كان الثاني جاز التاخير مطلقا وان كان الاول
جاز تاخير التفصيلي ان بين بالاجمالي وقيل بجواز تاخير بيان الامر والنهي من غير تفرقة بين الظاهر
والمجمل لانهما انشا فلا يحصل من سماعهما دون البيان اعتقاد جهل بخلاف الاخبار لان السامع اذا اخبر
بعام اعتقد شموله فيكون خطابه بذلك ايقاعا في الجهل واذا اخبر بمجمل لم يفهم منه شيا فكان الخطاب
به عبثا وليس كذلك الخطاب بالمجمل في الامر والنهي لان العزم على الامتثال اذا بين يخرجه عن كونه عبثا
واختار هذا القول بعض اصحابنا المتاخرين الصحيح المختار لتاخير البيان الى وقت الحاجة على الاطلاق
فانه لو لم يجز لم يقع لان الوقوع فرع الجواز لكنه واقع كثيرا فمن ذلك انه تاخر بيان ابن الخمس وهو
قوله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه الى قوله ولذي القربى بان السلب للقاتل في قوله صلى
الله عليه وآله وسلم من قتل قتيلا فله سلبه قاله يوم حنين رواه البخاري ومسلم وتاخر بيانها ايضا بان ذوي
القربى بنو هاشم اوهم وبنو المطلب على الرايين دون بني امية وبني نوفل وهذا عام تاخر عنه بيانه لانه
ورد من غير بيان تفصيلي وهو ظاهر ولا اجمالي اذ لو اقترن به لنقل ولان الاصل عدمه واعترض
بان كون السلب للقاتل غير مناف لوجوب الخمس فيه فلا يكون تخصيصا ولا يكون بيانا واجيب بان ظاهر
اللفظ يقتضي ان السلب كله للقاتل وانه لا خمس فيه كما هو راي البعض وان المفهوم من اسناد الغنيمة
الى الغانمين ان الباقي بعد اخراج الخمس لهم جميعا لا يختص به احد منهم فجعل السلب للقاتل وحده
مخالف للظاهر وان قلنا انه يخمس على ان تمام ما ذكره المعترض لا يضر لان تاخير البيان الثاني كاف في المطلوب
هذا في بيان الظاهر كما عرفت ومن ذلك قوله تعالى وان رفقه فاقطعوا ايديهما فان مقتضى
الاية عموم القطع للذين من المكلفين بعموم السرقة للقليل والكثير فجاءت السنة ببيان القدر الذي
يجب فيه القطع وكونه من حرز ومحل القطع وكونه من الصحيح خاصة وهذه البيانات انما جاءت بالتدريج
من غير مقارنة اجمالي لانه لم ينقل والاصل عدمه وتاخر ايضا بيان نحو الصلوة والزكوة في المجمل وان
قوله تعالى اقيموا الصلوة ظاهر في مطلق الدعا ولم يرد به الدعا ولم يقترن به البيان بل اخر بيان افعال الصلوة

راو قالها الى ان نزل جبريل ثم بين جبريل بعد ذلك للنبي صلى الله عليه وآله وسلم ثم بين النبي صلى الله عليه وآله وسلم
بعد ذلك لغيره من المكلفين وكذلك الزكوة فان قوله تعالى واتوا الزكوة لا يفهم منه مقدار الواجب
وصفته في النقود والمواشي وغيرها من اموال الزكوة فبين النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم ذلك شيا فشيا
على التدريج ولانه نزل قوله تعالى واتوا حقه يوم حصاده في مكة وقدر الحق مجمل ولم يبين الاحين
وجبت الزكوة وذلك في المدينة وقلنا ان البيان تاخر عن المبين اذ لم نقل اقتران له بالمبين والاصل
عدمه بل وقوع انفكاك البيان عن المبين معلوم عند الناظرين في السير المطلعين على موارد الاحكام
روي عن ابن عباس قال ان اوس بن ثابت الانصاري توفي وترك امراة يقال لها ام كجة وثلاث بنات
له منها فقام ابنا عم الميت ووصياه سويد وعرفجة فاخذا ماله ولم يعطيا امراته ولا بناته شيا وكانوا
في الجاهلية لا يورثون النسا ولا الصغير وان كان ذكرا وانما يورثون الرجال الكبار وكانوا يقولون
لا يعطى الا من قاتل على ظهور الخيل وذاد عن الحوزة وحاز الغنيمة فجاءت ام كجة الى رسول الله
صلى الله عليه وعلى آله وسلم فقالت يا رسول الله ان اوس بن ثابت مات وترك علي بنات وانا امراته وليس
عندي ما انفق عليهن وقد ترك ابوهن مالا حسنا وهو عند سويد وعرفجة ولم يعطيا بني ولا بناته
من المال شيا فدعاهما رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم فقالا يا رسول الله ولدها لا يركب فرسا ولا
يحمل كلا ولا ينكا عدوا فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم انصرفوا حتى انظر ما يحدث الله لي فيهن
فانصرفوا فانزل الله للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون الاية فبعث اليهما لا تفرقا من مال
اوس شيا فان الله تعالى قد جعل لهن نصيبا ولم يبين حتى تبين فنزلت يوصيكم الله فاعطى ام كجة
الثمن والبنات الثلثين والباقي لابني العم ومن الادلة على جواز تراخي البيان قوله تعالى فاذا قراناه
فاتبع قرانه ثم ان علينا بيانه لان ثم للتراخي الصحيح المانع لتاخير البيان الى وقت الحاجة بانه
يستلزم العبث في المجمل والتلبيس في الظاهر بيان ذلك ان الخطاب بالمجمل من دون بيان خطاب بما لا
يستفاد منه شي اصلا وما هو كذلك ظاهر في كونه عبثا وان الخطاب بالعام مثلا يستفاد منه شموله
فلو اريد به بعض ما شمله دون البعض الاخر من غير بيان للمراد لكان تلبيسا لاعتقاد المخاطب
شموله وهو غير شامل وذلك قبيح لا يجوز واجيب بمنع العبثية فان الاجمال كثيرا ما يقصد لغرض
صحيح ولذلك وجه المفسرون تقديم الاجمال في قصة ام كجة وتاخير التفصيل بان الفطام
عن المالوف شديد والتدريج في الامور من داب الحكيم ومنع التلبيس فان العلم بجواز تاخير
التخصيص الى وقت العمل يمنع من الاقدام على اعتقاد استغراق العام عند سماعه بل الشك يمنع
من ذلك فكيف اذا ظن ورود المخصص من بعد لامارة وهي كثرة التخصيصات ولهذا قال بعض
العلما ان وجود عام باق على عمومه عزيز في الاحكام واختلف القائلون بجواز تاخير البيان الى
وقت الحاجة في جواز تاخير بعض البيانات دون بعض وتعجيز عنده بتدريج البيان فمنهم من ذهب
الى المنع من ذلك ذهابا الى ان تخصيص بعض العام يوهم وجوب الاستعمال في جميع ما بقي بعد
الاخراج واجيب اولا بانه لا ايهام مع نصب ما يدل على جواز التاخير غايته ان يقع مع من لا يلتفت
الى الدليل ولا قبح في ذلك كما لا قبح في الخطاب بما يوجب ظن التعميم ونحوه عند من لا يستعمل الدليل العقلي

Copy … University

مثل قوله تعالى الرحمن على العرش استوى يد الله فوق ايديهم وثانيا بان الاقتصار على الخطاب العام
دون ذكر شيء من المخصصات مع كونه ظاهرا في التعميم بلفظه اذا لم يوهم المنع من التخصيص بل اخراج
بعض ما يتناوله بلفظ لا دلالة له على اثبات غير ذلك البعض ومفهومه ليس بحجة او لبس في الدلالة
كاللفظ او لى الا ان يكون موهما المنع التخصيص ومنهم من ذهب الى انه على تقدير الجواز لتاخير البيان
الى وقت الحاجة يجوز تدريج البيان قيل وهو مذهب المحققين محتجين بانه لو لم يجز لم يقع لكنه
واقع اما الشرعية فظاهر واما الاستثنائية فلان قوله تعالى اقتلوا المشركين اخرج منه اهل الذمة اولا
ثم العبد ثانيا ثم المراة ثالثا وكذلك آية الميراث اخرج منها القاتل ثم الكافر بتدريج وكذلك آية السرقة
خصصت بنصاب السرقة اولا وبالحرز ثانيا وعدم الشبهة ثالثا الى غير ذلك و اختلفوا ايضا في جواز تاخير
التبليغ الى وقت الحاجة فاما القائلون بجواز تاخير البيان فيجوزونه بالاولى اذ لا يلزم منه شيء مما كان يلزم في تاخير
البيان من المفاسد واما القائلون بالمنع فيختلفون فيه والمختار عند ائمتنا والجمهور جوازه ومنعه قوم
القطع بانه لا يلزم من فرض وقوعه محال ولو صرح به لم يمتنع ولعله اوجب عليه المصلحة في التاخير
استدل المانع بقوله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك والامر للوجوب ويجب ان يكون قوله بلغ للفور
والا لم يفد فائدة جديدة لان وجوب التبليغ في الجملة ضروري يقضي به العقل والجواب انا لا نسلم ان امر
بلغ للفور وما ذكرتم من عدم افادة الفائدة ضعيف لحصولها وهي تقويه ما علم بالعقل بالنقل ولو سلم فيحمله
بلغ ما انزل اليك ظاهرا في القرآن سليم لفظا لا في كل الاحكام وههنا خلاف في انه هل يشترط ان يكون
البيان اقوى من المبين او مساويا اولا فالجمهور على انه لا يشترط وذهب الكرخي الى وجوب المساواة
واخرون الى اشتراط كونه اقوى وابن الحاجب الى اشتراط كون بيان الظاهر اقوى دون بيان المجمل
ان ينظر المعنى الذي وقع فيه النزاع وفي كلام ابي الحسين في المعتمد والرازي في المحصول تصريح بمحل
النزاع قال ابو الحسين قال الشيخ ابو الحسن ان المبين اذا كان لفظا معلوما وجب كون بيانه مثله والا لم
يقبل ولهذا لم يقبل الاوساق مع قوله صلى الله عليه وسلم فيما سقت السماء العشر والصحيح انه يجوز ان يكون
البيان والمبين دليلين معلومين وان يكونا امارتين وان يكون المبين معلوما وبيانه مظنونا
جاز تخصيص القرآن بخبر الواحد والقياس هذا كلام الامامين وبه يتبين محل النزاع وان نقل
البرماوي من ابن الحاجب حيث جرى في المخصصات على تخصيص الاقوى بالاضعف في غالب المسائل واشتراط
هنا كون بيان الظاهر اقوى غير مستغرب لانه ان اراد بالقوة القوة في الدلالة من غير نظر الى الطريق
فلا معنى للاشتراط لان الخاص من حيث هو خاص اقوى في الدلالة على محل الخصوص من العام من حيث
هو عام وهكذا الكلام في المقيد والمطلق وان اراد بها القوة في الطريق تناقض كلامه

الباب الخامس

من المقصد الرابع من مقاصد الكتاب في مفهومات الخطاب اي ما تفهمه السامع من
الخطاب سواء كان مفهوما بالمعنى المصطلح او منطوقا وهو قسمان منطوق ومفهوم اما المنطوق
وهو ما افاده اللفظ من احوال مذكور فقوله ما افاده اللفظ يشترك فيه القسمان لان المفهوم مستفاد
من اللفظ قطعا وبيانه قوله من احوال مذكور لاخراج المفهوم لان افادة اللفظ فيه لاحوال غير مذكور
فيه والمراد بالاحوال الاحكام الشرعية التكليفية والوضعية والايجاب في السلب والمقدمات العقلية

والعادية وغيرها فان ذكرت الحال في اللفظ كما ذكر صاحبها فيه فان جيء في الكلام ما يفيد بنفسه
صريح كقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس وقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فانه دل
على حال مذكور للصلوة والقطع وهو وجوب صلوة الظهر وعلية السرقة للقطع والا تكن الحال
المستفاده من اللفظ مذكورة فيه فغير صريح اي غير الصريح وهو المدلول عليه بالالتزام وهو ينقسم الى دلالة
اقتضاء وايماء واشارة لانه اما ان يكون مقصودا للمتكلم اولا والاول بحكم الاستقراء قسمان احدهما
ان يتوقف الصدق او الصحة العقلية او الشرعية عليه ويسمى دلالة اقتضاء اما الصدق فنحو رفع عن
امتي الخطا والنسيان اذ لولا تقدير المواخذة ونحوها لكان كاذبا لانهما لم يرتفعا واما الصحة العقلية
فنحو واسال القرية اذ لو لم يقدر اهل القرية لم يصح عقلا لان سوال الجماد غير معقول واما الصحة
الشرعية فكقولك اعتق عبدك عني على الف لاستدعائه تقدير التمليك لان عتقه عنه بدون تمليكه
لا يصح شرعا وثانيهما ان يقترن الملفوظ الذي هو مقصود المتكلم بوصف لو لم يكن ذلك الوصف لتعليل
ذلك المقصود كان اقترانه بعيدا فيفهم منه التعليل ويدل عليه وان لم يصرح به ويسمى ايماء وتنبيها وله
تفصيل في القياس مفصلا ان شاء الله تعالى والثاني وهو الذي لم يكن مقصودا للمتكلم يسمى دلالة اشارة
مثل ما روي تمكث احداهن شطر دهرها لا تصلي اي نصف دهرها فدل على ان مدة الحيض قد
تكون مساوية لمدة الطهر ولا شك ان بيان ذلك غير مقصود لكنه لزم من حيث انه قصد به
المبالغة في نقصان دينهن والمبالغة تقتضي ذكر اكثر ما يتعلق به الغرض فلو كان زمان ترك الصلوة
وهو مدة الحيض اكثر من زمان فعل الصلوة وهو مدة الطهر لذكره ومثل قوله تعالى وحمله وفصاله
ثلاثون شهرا مع قوله تعالى وفصاله في عامين فانه يعلم منهما ان اقل مدة الحمل ستة اشهر ولا شك انه
ليس مقصودا في الايتين بل المقصود في الاولى بيان حق الوالدة وما تقاسيه من التعب والمشقة
في الحمل والفصال وفي الثانية مدة اكثر الفصال ولكن لزم منه ذلك كما ترى ومثل قوله تعالى فالان باشروهن
وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر
فانه يعلم منه جواز اصباح الصائم جنبا وعدم افساده للصوم ولا شك انه لم يقصد ذلك في الاية
ومثل قوله تعالى للفقراء المهاجرين الذين اخرجوا من ديارهم واموالهم فانه يدل على ان الكفار يملكون
اموال المسلمين بالاستيلاء مع انها انما سيقت لبيان استحقاقهم من الغنيمة لان الله تعالى سماهم فقراء مع
اضافة الاموال اليهم والفقير من لا مال له لا من لا يصل الى يده المال وان كان ملكا له فلو كانت باقية
على ملكهم لزم المجاز وهو خلاف الاصل لا يقال الاضافة تقتضي الملك فتعارضان فبطل الاشارة
لانه يقال قد تقرر عند علماء العربية ان الاضافة يكفي فيها ادنى ملابسة بين المضاف والمضاف اليه
فلا نسلم اقتضاءها الملك وكل واحد من الاحوال التي دل عليها بالاقتضاء او الايماء او الاشارة
حال للمذكور ولكنها غير مذكورة في العبارة واما هو مدلول عليها بالالتزام فخرجت عن المنطوق الصريح
الى غير الصريح وفارقت المفهوم لانه لا يكون حالا للمذكور وانما يكون حالا لغير المذكور كتحريم الضرب
فان التحريم حال للضرب وهو غير مذكور وانما المذكور التافيف وكعدم وجوب الزكوة في المعلوفة
فانه حال للمعلوفة وهي غير مذكورة وانما المذكور السائمة في نحو في الغنم السائمة زكوة فان ذلك مقادرنا

Copyright ... University

من الاشياء ان الواحدة والاهلة المدلك والعلية ومسا واقامة الحيض لمدة الطهر في بعض الفنا واقل مدة
الحمل وجواز الاصباح جنبا وملك الكفار لما استولوا عليه من اموال المسلمين احوالعز من كون المذكور
هي الخطا والنسيان والقريه والعبد والمعلول وبعض الفنا والحمل والصائم والفقرا المهاجرون ولا
بين غير الصريح من المنطوق وبين المفهوم كما توهم وقوله وايضا اشارة الى ان للمنطوق تقسيما اخر وهو
ان المنطوق ان افاد معنى لا يحتمل غيره فنص هذا امعناه الاصطلاحي فهو مقابل الظاهر وقد يطلق
الاجماع والقياس فهو الدليل من الكتاب والسنة سوا كان ظاهرا او نصا بالمعنى الاول ومنه ما ياتي في
القياس من اشتراط ان لا يكون حكم الفرع منصوصا وتقسيم مسالك العلة الى الاجماع والنص والاستنباط
وقد يطلق في كتب الفروع على ما يقابل التخريج فيراد به قول صاحب المذهب اعم من ان يكون نصا لا احتمال فيه
وان يكون ظاهرا واما في اللغة فهو الرفع ومنه نص الحديث اذا رفعه الى قائله وان احتمل غيره
فاما ان يتساويا في استفادتهما من اللفظ اولا فان تساويا فمجمل وقد تقدم والا يتساويا في الاستفادة
فاحد المعنيين راجح والاخر مرجوح فان حمل اللفظ على المعنى المرجوح بما يصيره من القرائن العقلية
والنقلية راجحا عند الناظر سوا كانت مرجحة له في نفس الامر كما في التاويل الصحيح او غير مرجحة كما في الباطل
فماول اي فهذا القسم يسمى ماولا في الاصطلاح واما في اللغة فهو اسم مفعول من المزيد فيه واصله الاول
رجع والا يحمل على المرجوح فظاهر فالظاهر في الاصطلاح هو اللفظ السابق الى الفهم منه معنى
راجح مع احتماله لمعنى مرجوح لم يحمل عليه وهو في اللغة بمعنى الواضح يقال ظهر الشي ظهورا اذا وضح بعد
خفائه ومنه قيل ظهر لي راي اذا علمت ما لم يكن علمته وظهر الحمل اذا تبين ويقال ظهرت عليه اي اطلعت
على الحائط علوته ومنه ظهر على عدوه اذا غلبه ثم ان دلالة الظاهر بالمعنى المصطلح قد يكون بالوضع
الاصلي كالاسد للحيوان المفترس وقد يكون بعرف الاستعمال كالغايط للخارج المستقذر اذ نقل
فيه بعد ان كان في الاصل للمكان المطمئن وقد يكون بعرف الشرع كالصلوة لذات الاذكار والاركان
بعد ان كان في الاصل للدعا نعم الكلام فيما اذا قرن اللفظ بقرينة يكون بها اظهر في المعنى المجازي منه
في المعنى الحقيقي فكلام الامدي وغيره مصرح بانه من قسم الماول لا من قسم الظاهر وهذا هو الذي
من عبارة هذا الكتاب وكلام ابن الحاجب في مختصره محتمل وجعل سعد الدين التفتازاني دخول
المجاز في قسم الظاهر اقرب الاحتمالين من كلامه والماول اقسام ثلاثة فمنها قسم قريب تاويله يكفيه
ادنى مرجح ومنها قسم بعيد يحتاج في قربه وقبوله الى المرجح الاقوى ومنها قسم متوسط بينهما يحتاج
الى المرجح المتوسط بين المرجحين ومنها قسم متعذر لا يحتمله اللفظ فيرد ويحكم ببطلانه ولا يجوز
قبوله وامثلتها اي هذه الاقسام الاربعة في المطولات من كتب الاصول وقد عد من القريب تاويل
الايات والاحاديث التي يخالف ظاهرها التنزيه ويوهم التشبيه فان الدليل العقلي والشرعي دال
على عدم ارادة ظاهرها فاطبق السلف والخلف على منع حملها على الظاهر وهو في ادلة الاحكام الشرعية
كثير جدا كتاويل لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك بامر الايجاب لان مطلق الامر قد ورد في
الندب [illegible] هذا عند من يقول بان الامر حقيقة في الندب او في القدر المشترك بينهما واما عند
من يقول بانه للوجوب فيكون التاويل القريب في قولهم [illegible] حيث حمل على امر الندب وهو خلاف الظاهر

بدليل لامرتهم بالسواك ومنه تخصيص انما الربا في النسيئة بمطلق الجنس لحديث عبادة بن الصامت
الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثلا بمثل سوا
بسوا يدا بيد فاذا اختلفت هذه الاصناف فبيعوا كيف شئتم اذا كان يدا بيد رواه احمد ومسلم وابو داود
وابو داود وابن ماجه وعد من البعيد تاويل اصحابنا والحنفية حديث ان غيلان اسلم وتحته عشر
نسوة فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم امسك اربعا وفارق سائرهن رواه الشافعي عن الثقة
عن معمر عن الزهري عن سالم عن ابيه وابن حبان والترمذي وابن ماجه كلهم من طريق معمر قال البزار
جوده معمر بالبصرة وافسده باليمن فارسله وقال الترمذي قال البخاري هذا الحديث غير محفوظ
والمحفوظ ما رواه شعيب عن الزهري قال حدثت عن محمد بن سويد الثقفي ان غيلان اسلم الحديث
واما حديث الزهري عن سالم عن ابيه فانما هو ان رجلا من ثقيف طلق نساه فقال له عمر لترجعن او
لارجمنك وحكم مسلم على معمر بالوهم فيه وقال ابن عبد البر طرقه كلها معلولة بان المراد بالاربع الاوائل
لو جهن مرتبا او بان المراد بالامساك ابتدا النكاح ان جمعهن عقد ووجه بعده ان غيلان
في تجدد الاسلام لا يعرف شيا من الاحكام فخطاب مثله بغير ظاهر مثل هذا بعيد مع انه لم ينقل
تجدد لا منه ولا من غيره مع كثرة اسلام الكفار المتزوجين وكذا تاويل قوله صلى الله عليه وسلم
لفيروز الديلمي وقد اسلم عن اختين اختر ايتهما شئت عند الترمذي وطلق ايتهما شئت عند ابي داود
في اسناده ابو وهب الجيشاني قال البخاري في اسناده نظر على ما تقدم مع زيادة الدلالة على
ان الترتيب غير معتبر بقوله ايتهما شئت قلنا لم يثبت اصحابنا والحنفية الحكم بهذا الحمل وانما لهم ادلة
مشهورة في الفروع وهذان الحديثان ضعيفان من اصلهما كما اشرنا اليه فتاويلها انما هو لموافقة الادلة
الدالة على بطلان تلك العقود المانعة من استباحة الفروج الا بعقد شرعي فيحصل هذا التاويل وربما
مع انه لا بعد في ان يراد بالاربع الاوائل ووقع الاطلاق الكلا على ما علم من ضرورة الدين من
بطلان نكاح الخامسة فصاعدا خصوصا مع ما روي ان اسلامه كان بعد غزوة الطايف فانه
حين تقررت قواعد الاسلام وهكذا الكلام في خبر فيروز واما التاويل بانه ابتدا النكاح فلا شك
في بعده كما ان جمع ناكحين في عقد واحد بعيد في العادة واما العموم المستفاد من ايتهما
شئت فظاهره عدم التعرض لاعتبار الترتيب لا التعرض لعدم اعتباره ولما ذكرناه عد بعض اصحابنا تاويل
هذين الحديثين من المتوسط بين القريب والبعيد وعد من البعيد ايضا تاويل اصحابنا والحنفية
حديث من لم يجمع الصيام من الليل فلا صيام له رواه الاربعة وهذا لفظ ابي داود والترمذي
والنسائي في رواية لمن لم يبيت الصيام من الليل فلا صيام له قال ابن حجر اختلف الايمة في رفعه ووقفه
فقال ابن ابي حاتم عن ابيه لا ادري ايهما اصح لكن الوقف اشبه وقال ابو داود لا يصح رفعه وقال
الترمذي الموقوف اصح ونقل العلل عن البخاري انه قال هو خطا وهو حديث فيه اضطراب والصحيح
عن ابن عمر موقوف وقال النسائي الصواب عندي موقوف ولم يصح رفعه وقال احمد ما له عندي
ذلك الاسناد وقال الحاكم في الاربعين صحيح على شرط الشيخين وفي المستدرك صحيح على شرط
البخاري وقال البيهقي رواته ثقات الا انه روي موقوفا وقال الخطابي اسنده عبد الله بن ابي بكر

والزياده من النقه مقبوله بتخصيصه بالقضا والنذر المطلق والكفارات دون صوم شهر رمضان والنذر
المعين فيصح بنيته من النهار مع ان ظاهر العموم لمن لم يبيت الصيام ووجه بعده الحمل على النادر حتى صار كاللغز
قلنا كلا لا بعد في تاويله باخراج صوم شهر رمضان والنذر المعين بالادله الداله على صحة صيامها
بنيته من النهار جمعا بين الادلة قالوا فليحمل على اقرب تاويل كنفي الفضيله قلنا في ذلك التاويل الغا لحقيقة
وهي نفي ذات الصوم الشرعي والعموم في بعض الاصناف وفيما ذكرنا من التاويل الغا العموم فقط دون
حقيقة النفي فكان ذلك اقرب المجازين مع ان التخصيص اغلب فكان الحمل عليه اولى وعدمن البعيد
ايضا تاويل الحنفيه لحديث عايشه ايما امراه انكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل
هكذا في روايه ابي داود الطيالسي وفي روايه الشافعي واحمد وابي داود والترمذي وابن ماجه
فنكاحها باطل فنكاحها باطل فنكاحها باطل وكلهم من طريق ابن جريج عن سليمن بن موسى عن الزهري عن عروة
عنها وقد تكلم فيه من جهة ان ابن جريج قال ثم لقيت الزهري فسالته عنه فانكره وقد علل ايضا
عن ابن جريج واجيب عنها على تقدير صحتها بانه لا يلزم من نسيان الزهري له ان يكون سليمن بن موسى وهم
فيه بانه لا يخلو اما ان يكون المراد بايما امراه الصغيره والامة والمكاتبه والمجنونه ويكون المراد بالبطلان
الاول اليه لعدم الكفاءه او الغبن الفاحش في المهر في الحرائر المكلفات لان النكاح للرقيقه موقوف على
اجازه المولى ولغير المكلفه على اجازه الولي لكونه مترددا بين النفع والضر كالبيع والمكلفه مالكه
فكان كبيع سلعة واعتراض الولي لدفع نقيصة نقصان الكفاءة او المهر فان الشهوه مع قصور النظر
الحديث ولانهن شريعات الاغترار سيئات الاختيار بظنهن بخلاف السلعه ووجه بعده ابطال
التعميم المستفاد من مقام تمهيد قاعده هي منع المراه من نهوضها بنفسها عما لا يليق بمحاسن العادات
مع التصريح باداة الموكده ثم التكرير الدافع لاحتمال السهو والتجوز والحمل على الصوره النادره
المشبهة لقول الشيخ لعبده ايما امراه لقيتها فانكحها ثم يقول اردت المكاتبه ان رضي مولاها ويمكن
ان يجاب بان هذا التاويل لم يبطل التعميم لان عقد غير المكلفه والرقيقه عندهم موقوف على اجازة
الاوليا والموالي كعقد الحرة المكلفه فتوجه التاويل الى قوله فنكاحها باطل باطل باطل بالاول الى البطلان
اما مطلقا او في بعض الاحوال كما بيناه ولا بعد فيه والتعبير عنه بالبطلان والتكرير للانا للتحضيض
على اجتناب ما لا يترتب عليه الثمره في اغلب الاحوال مع ما يودي اليه غالبا من الخصومات على ان قوله
بغير اذن وليها تفهم صحة عقدها مع الاذن اما للعمل بالمفهوم واما لكونه ساكتا عنه مع الاذن
فيبقى بحكم الاصل فيكون اذنه اللاحق كاذنه السابق فيقرب التاويل ولو سلم بعد تاويله بالاول
فليأول بالاضار اي باطل عند اعتراض الولي او عند النقيصه فقد روي عن ابي حنيفه انه لا
وعد من البعيد ايضا تاويل الحنفيه لحديث الحسن عن سمرة مرفوعا من ملك ذا رحم محرم فهو حر
رواه احمد والاربعه قال ابو داود والترمذي لم يروه الا حماد بن سلمه عن قتاده عن الحسن ورواه
شعبه عن قتاده عن الحسن مرسلا ورواه ابن ماجه والنسائي والترمذي والحاكم من طريق ضمرة عن
الثوري عن عبد الله بن دينار عن ابن عمر قال بعض الحفاظ وهم فيه ضمرة والمحفوظ بهذا الاسناد
نهى عن بيع الولا وعن هبته ورد الحاكم هذا بان الثوري من طريق ضمرة الحديثان بالاسناد الواحد

وصححه ابن حزم وعبد الحق وابن القطان وقال الترمذي العمل عليه عند اهل العلم بالتخصيص لعمومه
بالاصول والفروع القاعده المقرره وهي انه لا عتق من دون اعتاق وحولفت هذه القاعده في
الاصول لحديث مسلم لا يجزي ولد والده الا ان يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه اي بالشراء من غير حاجة
الى صيغة الاعتاق وفي الفروع لقوله تعالى وقالوا اتخذ الرحمن ولدا سبحانه بل عباد مكرمون دل ذلك
على ان العبوديه منافيه للولديه ولا يصح ان تكون الولد عبدا ووجه بعده ظهوره في كل ذي رحم محرم
مع الايما الى الوجه علة العتق الموجود في الايا والابنا وعدم تحمله مع ذلك على صوره نادره ملغاة
لقاعده لا يوافقون عليها وغاية البعد واما المتعذر فموجود في تاويلات اصحاب البدع اتباع
الاهوى كتاويل الباطنيه ونهى عن الفحشا والمنكر والبغي بابي بكر وعمر وعثمان وتاويل الخوارج للحيران
في قوله تعالى كالذي استهوته الشياطين في الارض حيران له اصحاب يدعونه الى الهدى بعلي بن ابي طالب
عليه السلام وان المراد بالاصحاب هم لا غيرهم وتاويل المتصوفه للبيت في قوله تعالى ان اول بيت وضع
للناس للذي ببكة مباركا وهدى للعالمين بالقلب وبكة بالصدر فجعلوه بيت الله فكان مباركا
على الانسان وهدى يهتدي به فان النور الالهي اذا وقع في القلب انفسح له وانشرح فلا يسمع
ويبصر ويعقل وينطق ويبطش ويمشي ويتحرك ويسكن الا به وجعلهم مقام ابراهيم عبارة عن الخلة
التي توصل الخليل الى خليله فمن وصل الى ذلك المقام امن من نار القطيعه وعذاب الحجاب وهذا طرف
من تاويلهم الباطل وقد تاولوا القران من اوله الى اخره على هذا الاسلوب وزعموا انه المراد وعطلوا
الشرايع والاحكام ومنهم من خصه بالصريح يعني ان من العلما كالغزالي والبيضاوي وغيرهما
من خص المنطوق بالصريح المتقدم ذكره فهو ما افاده اللفظ بما وضع له وضعا تخصيصيا او نوعيا
فيدخل الحقايق والمجازات سواكانت شرعية او عرفيه او لغويه ويخرج عنه دلالة الاقتضا والتنبيه
والاشارة لعدم الوضع فيها وقد وقع بين الاصفهاني والقونوي مباحثة طويلة في الترجيح بين
القولين عضد فيها الاصفهاني قول ابن الحاجب وموافقيه وانتصر له ورجح القونوي وعليه
المتاخرون من اصحابنا وغيرهم والمفهوم بخلافه يعني بخلاف المنطوق على الرايين فهو على الاول
ما افاده اللفظ من احوال لامر غير مذكور وعلى الثاني ما افاده اللفظ مما لم يوضع له
سواكان حالا لمذكور او لغير مذكور فيكون دلالة الاقتضا والايما والاشارة داخلة في
المفهوم وهذا مذهب الغزالي والبيضاوي وغيرهما والامدي جعل ذلك واسطة بين
المنطوق والمفهوم وعلى الثاني من معنيي المفهوم يلزم عن مفرد عقلا او شرعا يعني ان المفهوم
بالمعنى الثاني قد يكون لازما للمفرد والمقتضى للزومه اما العقل مثل ارم فانه امر يستلزم من
جهة العقل الامر بتحصيل القوس والسهم لاستحالة الرمي من دونهما واما الشرع مثل اعتق عبدك عني
فانه يستلزم من جهة الشرع تمليكه لان عتقه عنه بدون تمليكه اياه لا يصح شرعا ويلزم عليهما يعني
على التقسيمين جميعا عن مركب اما مفهوم موافق يعني ان حكم غير المذكور يكون موافقا لحكم
المذكور نفيا واثباتا كفحوى الخطاب وهو ما كان الحكم في غير المذكور اولى منه في المذكور
كالجزا بما اكثر من مثقال الذرة فانه اشد مناسبة من الجزا بمثقالها المذكور في قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة

حرايره ومن لعمل مثقال ذرة شرا يره وكالضرب فانه اشد مناسبة للتحريم من التافيف المذكور في قوله
ولا تقل لهما اف وما دون القنطار اشد مناسبة للتادية من القنطار المذكور في قوله تعالى ومن اهل الكتاب
من ان تامنه بقنطار يؤده اليك وما فوق الدينار اشد مناسبة لعدم التادية من الدينار المذكور في
قوله تعالى ومنهم من ان تامنه بدينار لا يؤده اليك **ولحنه** اى لحن الخطاب وهو ما كان حكم غير المذكور
مساويا للحكم المذكور كتحريم احراق مال اليتيم فانه مساو لتحريم الاكل المستفاد من الوعيد عليه في قوله تعالى
ان الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما لاستوائهما في الاتلاف والفحوى واللحن معناهما في اللغة معنى
الخطاب قال الجوهري فحوى القول معناه ولحنه وقال في قوله تعالى ولتعرفنهم في لحن القول اى في فحواه
ومعناه والمراد به المعنى الخفي كما قال ابو زيد تقول لحنت له بالفتح الحن لحنا اذا قلت له قولا يفهمه
عنك ويخفى على غيره ويقال عرفت ذلك في فحوى كلامه مد وتقصر ويقال في لحن كلامه الى كذا اى في
فحواه اذا ذهب به اليه وما ذكر من تسمية الاولى بفحوى الخطاب والمساوي بلحن الخطاب مذهب كثير
من العلماء وكثير منهم يسمون كل واحد من القسمين بكل واحد من الاسمين ومنهم من يسمي الاولى بها
دون المساوي وهو القائل بان المساوي ليس من مفهوم الموافقة وهذا اختلاف في الاصطلاح ولا
مشاحة فيه ولما لم يمكن معرفة كون الحكم في المسكوت عنه اشد مناسبة منه في المذكور او مساويا
الا باعتبار المعنى المناسب المقصود من الحكم كالاكرام في منع التافيف وعدم تضييع الاحسان
والاساءة في الجزاء بالمثقال والامانة في اداء القنطار وعدمها في عدم اداء الدينار والاتلاف في اكل
مال اليتيم اختلف في وجه الدلالة على الحكم في المسكوت عنه فقيل ان ذلك من جهة القياس
لتوقفه على معرفة الجامع كما بيناه وهو المسمى بالقياس الجلي كما حكي عن الشافعي رحمه الله تعالى واختاره صاحب
الفصول من اصحابنا وعزاه الى الجمهور وسوا فيه الاولى والمساوي فلا يكون من باب المفهوم
وقيل انه من باب المفهوم لا من باب القياس وهذا هو المشهور ونقله الرافعي وغيره عن الاكثرين
وقيل ان الاولى من باب المفهوم والمساوي من القياس وهو مذهب ابن الحاجب ومن وافقه
والاظهر ان مستند الحكم في المسكوت هو فحوى الدلالة اللفظية لا الدلالة القياسية للقطع
بان العرب انما يريدون بمثل هذه العبارات المبالغة في التاكيد للحكم في موضع السكوت حتى كانها
موضوعة بالوضع النوعي للمبالغة المذكورة ولذلك كانت افصح من التصريح بحكم غير المذكور
تراهم اذا قصدوا المبالغة في كون احد الفرسين سابقا على الاخر قالوا هذا لا يلحق غبار
ذلك وانه ابلغ من قولهم ذاك سابق على هذا وهكذا اذا قال قائل لا تعطه مثقال ذرة كان ابلغ
في فهم المنع مما فوق المثقال من التصريح به قطعا وليس ذلك من القياس الذي جعله الشارع
حجة لانه يعرفه كل من يعرف اللغة من غير افتقار الى نظر واجتهاد بخلاف القياس الشرعي وهذا
ظاهر في الاول واما المساوي فيحتمل الامرين ويمكن ترجيح المفهوم بان قوله تعالى ان يكن منكم عشرون
صابرون يغلبوا مائتين معلوم انه لا يراد منه خصوص وجوب ثبات العشرين للمائتين بل المراد
منه تعميم وجوب ثبات الواحد للعشرة سواء كان في هذا العدد او اقل او اكثر وانه يفارق نحو
القائل حرمت الخمر لاسكارها وقد اختلف في هذا الخلاف فقال الجويني في البرهان انه لفظي وقال

انه بمنطوقه لان من فوائده انا اذا قلنا ليس فيما جاز النسخ به والاظهر عند مانعي النسخ به
على الاطلاق **و** مفهوم الموافقة قد **يكون قطعيا** وهو اذا كان التعليل بالمعنى وكونه اشد مناسبة
المذكور قطعيين **وقد يكون ظنيا** اذا كان التعليل بالمعنى كذلك كقول الشافعي رضي الله عنه اذا كان قتل
الخطا يوجب الكفارة فالعمد اولى واذا كانت اليمين المعقودة توجب الكفارة فالغموس اولى وانما
كان ظنيا لتجويز ان لا يكون المعنى في قتل الخطا واليمين غير الغموس الزجر الذي هو اشد مناسبة
للعمد والغموس بل التدارك والتلافي والكفارة انما تصير كفارة لتغطيتها للكفر ... والعمد
والغموس عظيمان لا تستر عنهما بواب الكفارة **واما مفهوم مخالف** وهو ان يكون المسكوت
عنه مخالفا للمذكور في الحكم اثباتا او نفيا **ويسمى دليل الخطاب** اما لان دلالته من جنس دلالات
الخطاب او لان الخطاب دال عليه او لمخالفته منظوم اللفظ **ويسمى مفهوم المخالفة** وهو ظاهر
الوجه **ومنه مفهوم الصفة والشرط والغاية والعدد** اما مفهوم الصفة والمراد بها لفظ مقيد
لاخر غير مفصل عنه ليس بشرط ولا استثناء ولا غاية ولا عدد لا النعت فقط فيدخل فيها العلة
والظرف والحال كقوله صلى الله عليه وعلى اله وسلم في كل ابل سائمة من كل اربعين ابنة لبون وفي
كتاب ابي بكر لانس بن مالك حين وجهه الى البحرين حكاية عن فرض رسول الله صلى الله عليه واله وسلم
وفي صدقة الغنم في سائمتها اذا كانت اربعين ففيها شاة والسائمة صفة تدل على نفي الزكوة في
المعلوفة واما مفهوم الشرط والمراد به ما علق من الحكم على شي باداة شرط كان او اذا او
نحوهما وهو المسمى بالشرط اللغوي وليس المراد الشرط الذي هو قسيم السبب والمانع الاتي
بيانها في خطاب الوضع كقوله تعالى وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن فانه يدل بمفهومه على
انهن ان لم يكن اولات حمل لم يجب الانفاق عليهن ولهذا ذهب الشافعي الى ان المبتوتة لا نفقة
لها ان لم تكن حاملا واما اصحابنا والحنفية فيقولون ان فائدة الشرط ان مدة الحمل ربما تطول
فيظن ان النفقة تسقط اذا مضى مقدار عدة الحائل فنفى ذلك الوهم ومن شرط العمل
بمفهوم المخالفة الا تظهر له فائدة سوى التخصيص واما مفهوم الغاية وهو ما يفهم من تقييد
الحكم باداة غاية كالى وحتى كقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره يفهم منه
اذا نكحت زوجا اخر حلت له بشرطه واما مفهوم العدد والمراد به ما يستفاد من تعليق الحكم
بعدد مخصوص كقوله تعالى فاجلدوهم ثمانين جلدة اى لا اكثر من ذلك وكقوله صلى الله عليه واله وسلم
في اربعين شاة شاة اى لا اقل من ذلك وانما يعمل بمفهوم المخالفة عند معتبره **حيث لا فائدة**
للتقييد بشي من الصفة والشرط والغاية والعدد وغيرها **سوى التخصيص** للمذكور بالحكم
اما اذا ظهرت له فائدة غير التخصيص للمنطوق بالحكم ونفي الحكم عما عداه تطرق الاحتمال الى المفهوم
فيصير الكلام مجملا فيه فلا يقتضي فيه موافقة ولا مخالفة مثل ان يكون المسكوت عنه اولى
بالحكم من المنطوق او مساويا له فيه فانه قد يستغنى بظهور الاولوية او المساواة عن
ذكره كقوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق لان تحريم قتل الاولاد حال امان الفقر
اولى منه حال خوفه ومثل ان يكون المذكور غالبا في العادة فيذكر لذلك لا للتخصيص نحو قوله تعالى
وربائبكم اللاتي في حجوركم فلما كان الغالب كون الربائب في الحجور وانه من شانهن خص هذا

الوصف بالذكر عليه خصوصية في الذهن لا للتقييد ومثل ان يكون المذكور موافقا للواقع فلا يوجد
للوصف مفهوم مثل قوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا فان الاكراه لا يتاتى الا مع ارادة
التحصن فان امة المطيعة الموافقة للبغاء لا تسمى مكرهة ولا امره اكراها وقد روي ان هذه الاية نزلت في
معاذة ومسيكة جاريتي عبد الله بن ابي كانتا مسلمتين وكان يكرههما على البغاء ليضرب باحدهما منهما وان
يجوز ان يكون كارههم للامرين التحصن والبغاء فلنا ذاك امر نادر بعيد الوقوع فاشبه المحال ومثل ان يكون
جوابا لسوال سائل عن المذكور او في حادثة خاصة بالمذكور مثل ان يسال هل في الغنم السائمة زكوة
فصولح الغنم السائمة زكوة او يكون الغرض بيان ذلك لمن له السائمة دون المعلوفة والاطلاع على ذلك
من فوائد معرفة اسباب النزول وسيرة الرسول صلى الله عليه واله وسلم ومثل ان يكون الحكم في المسكوت
معلوما للمخاطب وفي المذكور مجهولا كما لو جهل الصلوة المسنونة وفروضها كذا وكذا اوله يقال بمفهومه
ان المفروضة ليست كذلك لان ذلك معلوم ومثل ان يكون ذكر العبد لكونه معهودا فيكون بمنزلة اللقب
الذي يحتاج اليه في التعريف فلا يدل على نفي الحكم عما عداه ومثل ان يقصد بذكره زيادة الامتنان على
المسكوت كقوله تعالى لتاكلوا منه لحما طريا فلا يوجد منه منع القديد ومثل ان يخرج مخرج التفخيم والتاكيد
كحديث لا يحل لامراة تؤمن بالله واليوم الاخر ان تحد على ميت الحديث فلا يؤخذ منه الحل لمن لا يؤمن
بالله واليوم الاخر وقد ذكر صور غير ذلك لا حاجة الى التطويل بها بعد تقرير الضابط ومنها مجي الصفة
للتوضيح فان كانت محتملة للتخصيص والتوضيح جاء الاحتمال في المفهوم كما في قوله عليه الصلوة والسلام
لما استعار من صفوان بن امية ادرعا فقال اغصبا يا محمد بل عارية مضمونة تحتمل الايضاح ان العارية
شانها ذلك فيكون حكما للعارية مطلقا كما يذهب اليه الشافعية وتحتمل التخصيص اي مشروطها
الضمان فلا تكون العارية مضمونة حتى يشترط فيها ذلك كما يذهب اليه اصحابنا والحنفية ومنها وهو
الفوائد المختصة بالعدد ان يقصد به التكثير كالالف والسبعين ونحوهما مما يستعمل في لغة العرب
للمبالغة ولهذا قالوا ان قولهم اسماء العدد نصوص مخصوص بما اذا لم تقم قرينة على ارادة المبالغة نحو
جئتك الف مرة فلم اجدك وبه يعلم ضعف الاحتجاج بقوله صلى الله عليه واله وسلم لما نزل قوله تعالى ان تستغفر
لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم ساازيد على السبعين لانه محمول على انه عليه الصلوة والسلام اراد
اظهار الرحمة والرافة بامته والدعاء لهم الى ان يرحم بعضهم لبعض لا انه فهم منه مخالفة الزائد للمذكور
وقد قال على بعض الله لهم وارد فيه بقوله ذلك بانهم كفروا بالله ورسوله فليس المقصود بهذا العدد تحديد
المنع وانما هو كقول القائل لمن يساله حاجة لو سالتنيها سبعين مرة لم اقضها ولهذا ابين العلة التي لها
لا يغفر لهم استغفار الرسول وهي كفرهم وفسقهم وهذا المعنى قائم مع الزيادة على السبعين ومن جاء
الروايم ما يدل على انه صلى الله عليه وعلى اله وسلم فهم هذا المعنى فانه عند البخاري في باب الخيار بلفظ لو اعلم
اني ان زدت على السبعين يغفر له لزدت عليها واعلم ان مفهوم المخالفة مختلف فيه على اقوال كثيرة
واما مفهوم الصفة فهو حجة معمول بها عند اكثر اصحابنا والشافعي ومالك واحمد وابو عبيدة معمر بن المثنى
حكاه عنه القاضي ابو بكر الباقلاني في التقريب والجويني وغيرهما وابو عبيد القاسم بن سلام رواه عنه الامدي
وابن الحاجب وابن السمعاني وهو مروي عن الجويني والمزني والاصطخري والمروزي وابن خيران
وابي ثور والصيرفي والاشعري واحتجاج اصحابنا بمفهوم قوله تعالى ومن قتله منكم متعمدا الخ استدلالا بانه

العمد على ان لا جزاء على الخاطي قال الامير الحسين ولا اعلم قائلا من اهلنا بخلافه يدل على ان مفهوم الصفة
معمول به عندهم اذ لم يفرق بين الحال وغيرها من انواع الصفة في هذا الباب احد من العلماء ولهذا
قال الفقيه في الثمرات ان سليمان بن اسمعيل قوله عليه الصلوة والسلام في سائمة الغنم زكوة ولا يقال انهم انما
نفوا وجوب الجزاء على الخاطي رجوعا الى الاصل لانه يضمحل بالقياس على سائر محظورات الاحرام
وضمان الاموال فلولا العمل بالمفهوم لوجب القول بالوجوب عملا بالقياس ونفي حجيته بعض اصحابنا
كالامامين يحيى حم واحمد بن يحيى عليهما السلام والحنفية وبعض من الشافعية والمالكية واختاره الغزالي
والامدي واختلف كلام الرازي فاختار في المعالم الاول وفي المحصول والمنتخب الثاني ومنهم من قال
بمفهوم الوصف المناسب مثل اكرم الرجل الطويل الابيض دون غيره لان الاعتناء بمناسبة الاوصاف
يفيد باكيد ان الحكم فيما عداها بخلافه ويضعف احتمال افادتها لغير ذلك وروي عن ابي عبد الله البصري
انه حجة في ثلث صور احدها ان يكون الخطاب ورد للبيان نحو في سائمة الغنم زكوة المبين لاية
الزكوة ثانيها ان يكون لا بتداء التعليم كحديث اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا فمفهومه
عدم التحالف مع عدم قيام السلعة ثالثها ان يكون ما عدى الصفة داخلا تحتها كالحكم بالشاهدين
لان المفهوم وهو الشاهد الواحد داخل تحت لفظ الشاهدين فلو لم يكن الحكم في الواحد مخالفا
لما كان لذكر الاثنين فائدة وللمنصور بالله عبد الله بن حمزة تفصيل اخر يقرب من هذا وقال الجويني
انه حجة اذا كان الوصف مناسبا نحو في الغنم السائمة زكوة لما في خفة مؤنة السوم من المناسبة
للمواساة بالزكوة بخلاف نحو في الغنم العفر الزكوة لكونها حينئذ في معنى اللقب وهذه الاقوال
مبنية على ظهور انتفاء ما عدى التخصيص من فوائد التقييد بالصفة مما ذكروه وظهوره فيها لا في ظهوره
وغيرها واعلم ان هذا الخلاف في الصفة مشروط فيه عند البعض ان يكون هناك اسم يجري عليه
الصفة متقدم او متاخر اما لو ذكر الاسم المشتق وحده نحو في السائمة الزكوة فلا مفهوم له لاختلال
الكلام بدونه كاللقب والاكثرون لا يشترطون ذلك لدلالته على السوم الزائد على الذات بخلاف
اللقب وعند اخرين ان يكون الصفة مما يطرا ويزول اما اذا كانت ملازمة للجنس كالطعم في
قوله صلى الله عليه واله وسلم لا تبيعوا الطعام بالطعام فهو قريب من التخصيص بالاسم والاكثرون على
خلاف ذلك ويقتصرون على الضابط المذكور واما مفهوم الشرط فقال به القائلون بمفهوم الصفة
وبعض المانعين له كالمنصور بالله عبد الله بن حمزة وحكاه عن شيخه وكالشيخ ابي الحسن الكرخي
وابي الحسين البصري والفقيه يحيى بن حسن القرشي والجويني والامام الرازي وابن سريج وابن
الصباغ وغيرهم وقال به الامام المهدي احمد بن يحيى بعد البحث عن ادلة الخلاف لا قبله لجواز ان
يكون لهذا الشرط شرط اخر يختلف فيه فيكون موافقا واختاره السيد ابو طالب والجرجاني
واما الامام يحيى حم والقاضيان عبد الجبار والباقلاني وابو علي وابو هاشم والغزالي والامدي
فعلى المنع فيه كمفهوم الصفة وهو رواية عن ابي عبد الله البصري وقد روي عنه القول به واما
مفهوم الغاية فقال به القائلون بمفهوم الشرط وبعض المانعين له كالسيد ابي طالب والامامي
والقاضي والغزالي والشيخ الحسن وحفيده وحكاه الامام المهدي والسيد ابراهيم والشيخ الحسن

والقاضي عبد الله الدواري عن الجمهور وقد ذهب بعض العلما الى ان دلالتها على اسقاط الحكم عما بعدها من قبيل المنطوق وحكى عن ابي رشيد المنع ووافقا الحنفيه كما تقدم واما مفهوم العدد فقال القاضي عبد الله الدواري لا اعلم خلافا في مفهومه الا من نفى المفهوم جمله وهو قول ابي رشيد وتحصيله اقوى من مفهوم الغايه وهذا انه عجيب فانه حكى من مذهب صاحب الجوهره ما يدل على ان مفهوم الغايه اقوى من مفهوم العدد لانه يعمل بمفهوم الغايه مطلقا ومفهوم العدد اذا كان بيانا لمجمل كالصفه والشرط وفيما عداه موضع اجتهاد ثم ان الامام الرازي والعلامه القرشي وغيرهما عملوا بمفهوم الشرط دون مفهوم العدد والقاضي البيضاوي عمل بمفهوم الصفه دونه ولذلك جعل القاضي عبد الوهاب ابن السبكي الصفه سوا كانت مناسبه او غير مناسبه اقوى من العدد واما النواوي فقال ان مفهوم العدد باطل عند الاصوليين والذي يترجح ان مفهوم العدد في رتبه مفهوم الصفه وهو اي المفهوم المذكور الذي هو مفهوم الصفه والشرط والغايه والعدد المختار انه معمول به بالشرط المذكور والا فسبب فايدة الذكر ولما قال بعض ايمة اللغه فلنا ان نحتج على وجوب العمل بهذه المفاهيم الاربعه جمله بتقرير الاولى ان يقال لو لم يدل التخصيص بمحل النطق بالذكر على المخالفه لم يكن لتخصيصه بالذكر فايده والتالي باطل فكذا المقدم اما الشرطيه فلان المفروض عدم فايده غير التخصيص واما الاستثنائيه فلانه لا يسعهم ان يثبت تخصيص من احاد البلغا بغير فايده فكلام الله ورسوله اجدر واعترض بان حاصل ما ذكرتم اثبات لوضع التخصيص بنفي الحكم عن المسكوت عنه بما فيه من الفايده وانه باطل لان الوضع انما يثبت بالنقل واجيب بانا لا نسلم ان دلالة التخصيص على مخالفه المسكوت للمذكور بالوضع لم لا يكون بالعقل كما قال به البعض او بان العرف العام يقصد اليه ويفهمه كما ذهب اليه الرازي في المعالم سلمناه فلا نسلم انه اثبات الوضع بالفايده بل يثبت بطريق الاستقرا عنهم ان كل ما ظن انه لا فايده للفظ سواه تعين لان يكون مراده وهذا كذلك فاندرج في القاعده الكليه الاستقرائيه فكان اثباته بالاستقرا لا بالفايده وانه يفيد الظهور فيه فليتق به سلمناه لكن لا نسلم بطلانه لانا اثبتنا جميعا دلالة التنبيه تفاديا عن لزوم الاستبعاد في كلام الشارع فاثبات دلالة المفهوم حذرا عن لزوم اسقاط فايدة الذكر اولى اذ لا يشك احد في ان البعد اخف محذورا من عدم الفايده وهذا الجواب الاخير مناسب من يجعل دلالته من جهة الشرع لا غير اعترض ثانيا بالنقض الاجمالي بان يقال لو صح ما ذكرتم لزم ان يكون مفهوم اللقب كذلك اذ يجري فيه مثل ذلك وهو انه لو لم يثبت به نفي الحكم عما عداه لم يكن مفيدا اعلم ان نصير والاتفاق بيننا وبينكم على انه غير معتبر واجيب بان اللقب لو اسقط لاختل الكلام فذكره لنفي الاختلال وهو اعظم فايده فلم يصدق انه لو لم يثبت المفهوم لم يكن ذكره مفيدا اما ثبت دلالته على المفهوم اعترض ثالثا بمنع الملازمه بمعنى انا لا نسلم انه لولا التخصيص فلا فايده بل هناك فايدتان اما تقويه دلالته على المذكور لئلا يتوهم خروجه على سبيل التخصيص فانه لو قال في الغنم زكوه جاز ان يكون المراد المعلوفه تخصيصا فلما ذكر السايمه زال الوهم واما ثواب الاجتهاد بالقياس وهو الحاق المسكوت عنه بالمذكور بمعنى جامع ولا تخلو صوره عن فايده مما ذكرناه وا

بان الخلو عن الفايده متحقق في بعض الصور فالكل يحتاج ومما ذكرتموه من الفايده وكذا غيرهما ليس بلازم فهو عدم الفايده بحكم الاصل بل بعدم ظهورها بحكم الوجدان وهو كاف في المطلوب لان شرط المفهوم ان لا يظهر غيره من الفوايد لا عدم غيره في نفس الامر ثم ان العموم والقياس انما يكونان على تقدير الاولويه او المساواه وقد شرط عدمهما وتقرير الثانيه ان يقال لو لم يكن التعليق بالصفه دالا لغة على نفي الحكم فيما عدا اما لما فهم منه اهل اللغه ذلك والتالي باطل فالمقدم مثله اما الاولى فظاهر لاستحالة فهم اللغوي من اللفظ ما لا دلالة له عليه واما الثانيه فلان ابا عبيدة معمر بن المثنى وابا عبيد القسم بن سلام وهما من ايمه اللغه والاول شيخ الثاني فهما ذلك وقالا في قوله صلى الله عليه وعلى اله وسلم لي الواجد يحل عرضه وعقوبته رواه احمد وابو داود والنسائي وابن ماجه وابن حبان والحاكم من حديث وبر بن ابي دليلة عن محمد بن ميمون عن ابن مسيكه ومنهم من يقول محمد بن عبد الله بن ميمون عن عمرو بن الشريد عن ابيه وهذا اسناد جيد انه يدل على ان لي غير الواجد لا يحل عرضه وعقوبته وقالا في قوله صلى الله عليه واله وسلم لان يمتلي جوف احدكم قيحا خير له من ان يمتلي شعرا رواه مسلم عن سعد بن ابي وقاص والبخاري عن ابن عمر وابو داود باسناد على شرطهما عن ابي هريره لما قيل ان المراد بالشعر هنا الهجا مطلقا او هجا الرسول خاصة لو كان كذلك لم يكن لذكر الامتلا معنى لان قليله وكثيره سوا فجعلا الامتلا من الشعر في قوة الشعر الكثير ففهما منه ان غير الكثير ليس كذلك والزما من تقرير الصفه المفهوم وكيف يصح لما قال ابو علي اللؤلؤي بلغني عن ابي عبيد انه قال وجهه ان يمتلي قلبه حتى يشغله عن القران وذكر الله فاذا كان القران وذكر الله الغالب فليس جوف هذا عندنا مملوا من الشعر بل جاء في الصحيحين عن ابن مسعود وهو من اهل اللسان انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وعلى اله وسلم من مات يشرك بالله شيا دخل النار وقلت من مات لا يشرك بالله شيا دخل الجنه قالوا وهذا مصير منه الى القول بالمفهوم لان الحمله حاليه وقد عرفت انها من باب الصفه هذا وقد قال الشافعي بمفهوم الصفه وهو من العالمين باللغه فالظاهر فهمهم ذلك لغه فثبت ظهور افادته لغة وهو المطلوب واعترض بان الاخفش وابا عبيد والشافعي فهموا ذلك لغة لجواز ان يبنوا على اجتهادهم وهو الاستدلال والنظر في المباحث اللغويه واجيب بان هذا التجويز قائم في اكثر اللغه لانها انما تثبت بقول الايمة انما يكون واحدا لو كان المدعى القطع بمفهوم الصفه لكن المدعى هو الظن والتجويز لا يقدح فيه والالزم الا يثبت شي مما نقله الايمه من اللغات لقيام هذا التجويز فيه اعترض ثانيا بالمعارضه بمذهب الاخفش مع علمه بالعربيه فقد نقل انه ليس من مفهوم اللغه واجيب بانه لم يثبت نفي الاخفش له عاما كما ثبت عن ابي عبيد ومن معه لانهم كرروا ذلك في مواضع كما علمت فصار القدر المشترك مستفيضا والشافعي روى عنه اصحاب مذهبه مع كثرتهم وغيرهم والروايه عن الاخفش ليست كذلك ولو سلم فما ذكرناه ارجح من الاخفش لتعددهم وكونهم اعظم منه في العلم والنهي وايضا شهادتهم مثبته وشهادته نافيه والمثبته اولى بالقبول من النافيه لانها انما تنفي لعدم الوجدان وانه لا يدل على عدم الوجود الا ظنا والمثبته تثبت الوجدان وانه يدل على الوجود قطعا ولو سلم فالتعارض منتف لامكان الجمع بان المثبتين انما اثبتوا حيث لم يظهر فايده غير التخصيص

والثاني انما يعني في مقام ظهرت له فيه فائدة اخرى وهاهنا الحيثيان عامتان لجميع المفهومات المعمول
بها ولنا بحث في مفهوم الشرط خاصة وهي انه اذا ثبت كونه شرطا فانه يلزم من انتفائه انتفاء المشروط
فان ذلك هو معنى الشرط قيل في الاعتراض عليه اولا ان ما علق به الحكم بكلمة ان ونحوها انما يسمى
شرطا بحسب اللغة لا يجب ان يكون شرطا يلزم من انتفائه انتفاء الحكم اذ قد يكون سببا بل انه الغالب
في الاستعمال قلنا ان لم نجوز التعدد في الاسباب فلا اشكال واما ان جوزنا التعدد فيها فالظاهر
العدم فاذا انتفى السبب الخاص ينتفي مطلق السبب لان الاخر وان كان جائزا لكن الاصل عدمه
ما لم يثبت وجوده وحينئذ يثبت انتفاء الحكم ظاهرا وهو المطلوب قيل في الاعتراض عليه ثانيا
هو منقوض نقضا اجماليا بان اريد ب[illegible] في قوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن
تحصنا فلو ثبت مفهوم الشرط لثبت جواز الاكراه عند عدم ارادة التحصن والاكراه عليه غير جائز
في جميع الاحوال قلنا الاكراه مع عدم ارادة التحصن والتعفف مما لا يجتمعان فهذا المفهوم قد
خرج عن كونه دليلا لامتناعه في ذاته وعلى فرض كراهة التحصن والبغاء معا يجاب مع كونه
في غاية البعد بان هذا الشرط خرج مخرج الغالب لان الاكراه يكون في الغالب عند ارادة
التحصن واعترض ثالثا بان المذكور بعد كلمة ان ونحوها شرط لانتفاع الحكم لا لثبوت الحكم
ولا يلزم من انتفائه سوى انتفاء الايقاع وهو لا يستلزم انتفاء الوقوع وتحقيق ذلك انه ان اريد
انه شرط للنسبة النفسية فمسلم ولا يلزم من انتفائه الا عدم الحكم النفسي وهو الذي نريد
وان اريد انه شرط لمتعلقها الخارجي فهو ممنوع وهو الذي وقع النزاع فيه واجيب بان مرجع
الى الاختلاف في ان اثر الشرط في منع السبب الذي هو الانعقاد كما هو مذهب الحنفية او في
منع الحكم فقط وهو الوقوع كما هو مذهب اصحابنا والشافعية والحق ان اثره في منع الحكم
فقط للقطع بانا اذا قلنا ان دخلت الدار فانت حر ان الدخول شرط لوقوع العتق لا ايقاعه
الذي هو تصرف منا بالتنجيز والتعليق ولنا بحث في مفهوم الغاية خاصة وهو ان معنى
قول القائل صوموا الى الليل ان طرف المغيا وهو وجوب الصيام طرف النهار وهو اخر جزء
منه فتقدير الوجوب بعده خلاف المنطوق لاقتضاء التقدير كون اخر جزء من النهار ليس طرفا
للمغيا بعد ان كان معنى المنطوق كونه طرفا له احتج النافون لجميع ما تقدم من المفاهيم
بوجوه منها انه لو ثبت المفهوم الذي هو دليل الخطاب لثبت بدليل والتالي باطل
فالمقدم مثله اما الملازمة فبالاجماع واما بطلان التالي فلان ثبوته اما بدليل عقلي او
نقلي متواتر وهما منتفيان والاحاد لا يفيد بيان ذلك ان العقل لا مجال له في ان دليل الخطاب يدل
على الحكم في المنطوق وعلى نفيه في المسكوت وضعا لما تقرر من ان الاوضاع انما تثبت بالنقل
والمتواتر لا سبيل الى اثباته والمسئلة اصولية لا يفيد فيها نقل الاحاد ومنها انه لو ثبت
المخالفة لثبت في الخبر لكنه لم يثبت فيه فلم يثبت اما الشرطية فلان الذي ثبت له الا
وهو الحكم عن عدم المماثلة قائم في الخبر واما الاستثنائية فلانه لو قال في الشام الغنم
السائمة لم يدل على عدم المعلوفة بها وذلك معلوم من اللغة والعرف ومنها انه لو ثبت مفهوم المخالفة

١٤٩

لما ثبت خلاف المفهوم والتالي باطل فالمقدم مثله اما الاولى فلانه لو ثبت لثبت التعارض بين
دليل المفهوم ودليل خلافه وهو منتف لان الاصل عدم التعارض واما الثانية فلانه قد ثبت في نحو
لا تأكلوا الربا اضعافا مضاعفة فان قوله اضعافا مضاعفة في معنى الوصف كما سبق ومفهومه عدم
النهي عن القليل منه وقد ثبت النهي عن القليل والكثير ورد ما تمسك به النافون من الشبه
اما الاولى فبانا لا نسلم اشتراط التواتر وعدم افادة الاحاد فنقول قبول الاحاد في مثله والا
امتنع العمل باكثر الادلة والاحكام لعدم التواتر في مفرداتها وايضا فانا نقطع بان العلماء في الاعصار
والامصار كانوا يكتفون في فهم معاني الالفاظ بنقل الاحاد المعروفين بالثقة والمعرفة ونقلهم
كابي عبيدة والاصمعي والخليل وغيرهم واما الشبهة الثانية فجوابها منع الثانية وهي الاستثنائية
القائلة بان مفهوم المخالفة لم يثبت في الخبر بل هو ثابت فيه كما في الانشاء كما في قول الفقهاء الحنفية
ابيه فضلا ومطلق المعنى ظاهر عند قصد الاخبار الى غير ذلك من الاخبار الواقعة مع عدم قرينة على
اللزوم وقيام القرينة على نفيه في بعض المواضع كما في قولنا في الشام الغنم السائمة لان في ذلك
واما الشبهة الثالثة فجوابها منع المقدمة الاولى وهي الشرطية القائلة بانه لو ثبت مفهوم
المخالفة لما ثبت خلافه قولكم في بيانها لو ثبت لثبت التعارض بين الدليلين قلنا ممنوع فان
المفهوم دليل ظني فاذا قام قاطع بخلافه لم يبق المفهوم على معارضته فان القاطع يدفع الظاهر ولا
يقع تعارض من الطرفين ولو سلم ان ثبوته يستلزم التعارض قلنا لكن التعارض وان كان
خلاف الاصل فانه يجب المصير اليه عند قيام الدليل كما ان الاصل البراءة ويجب مخالفتها للدليل
وهو اكثر من ان يحصى واعلم ان هذه الشبهة قد تقرر على وجه يندفع معه الجواب وهو
انه لو كان دليل الخطاب ثابتا لزم التعارض عند ثبوت دليل الخلاف وهو خلاف الاصل واذا
لم يثبت لم يلزم وما يفضي الى خلاف الاصل مرجوح بالنسبة الى ما لا يفضي اليه والمرجوح يسقط
بما لم يقم عليه دليل فان اقام القائل بدليل الخطاب عليه دليلا صح دليلنا وكان دليله معارضا
والمعارضة لا تقدح في صحة الدليل وجوابها على هذا التقرير انا لا نسلم ان التعارض بالمعنى
المذكور خلاف الاصل لانه في الحقيقة ليس بتعارض لعدم كونهما مثلين في القوة ولو
سلم فلا يفضي الى خلاف الاصل في بعض الصور وهو فيما اذا كان غير المخالفة انما تقتضي
المرجوحية في ذلك البعض لا مطلقا وهي لا تقتضي الا الانتفاء في موضعها وهو لا ينافي ما ادعيناه
من ثبوت دليل الخطاب في الجملة بان لا يكون هناك دليل يدل على مخالفة المفهوم مسئلة
في مفهوم اللقب وهو نفي الحكم عما عدا ما دل عليه الاسم مثل في الغنم زكوة وزيد قائم فانه يدل عند
مثبته على نفي الزكوة عن غير الغنم ونفي القيام عن غير زيد ومنه الاسم المشتق الذي قد
غلبت عليه الاسمية كتمثيل العلماء له بحديث لا تبيعوا الطعام بالطعام ولكن الاسم المشتق
الذي لم يلحظ فيه المعنى نحو في الماشية زكوة فانه مثل قولك في الغنم زكوة والقول بمفهوم
اللقب مذهب ابي بكر الدقاق محمد بن محمد بن جعفر الفقيه الشافعي واليه ميل ابن فورك
من الشافعية وقال الجويني انه صار الى مفهوم اللقب طوائف من الشافعية ونقله ابو الخطاب

الحنبلي في التمهيد عن منصور بن احمد ومنهم من عزاه الى احمد نفسه قال ابو الخطاب وبه قال مالك وداود وحكى ايضا عن ابن القصار وخويز منداد من المالكية وميمه مكسورة ومفتوحة وقيل انه اخذه القول لمالك من استدلاله على عدم اجزاء الاضحية اذا ذبحت ليلا بقوله تعالى ويذكروا اسم الله في ايام معلومات قال ذكر الايام ولم يذكر الليالي ذكره المازري واصحابنا ينسبون هذا القول الى احمد ولعل الوجه فيه والماجد الماجد والجمهور على انه لا عمل بمفهوم اللقب للحصول الفائدة بذكره يعني ان المفهوم انما يعتبر لسد فائدة لا سعاعيرها من الفوائد كما عرفت واللقب قد اسقط فيه المقتضي لاعتبار المفهوم لانه لو طرح لاختل الكلام من كرسا سقامة الكلام وهو اعظم فائدة وهذه الطريق اقوى ما تمسك به في ابطاله وايضا لو احتج به للزم الكفر من نحو قولنا محمد رسول الله والعالم موجود لظهور لان مفهوم الاول نفي رسالة غير نبينا صلى الله عليه وسلم من الانبياء ومن الثاني نفي وجود غير العالم وكذا ان اريد موجود او عالم او قادر فمفهومه نفي هذه الصفات عن الغير واجيب عن هذا الوجه بان المفهوم انما يحتج به عند عدم معارضة الدليل اما اذا قام الدليل القطعي على خلافه امتنع العمل به كغيره من انواع دليل الخطاب و احتج القائلون بمفهوم اللقب بانه دفع ايهام الخصم من نحو قول القائل لمخاصمه لست امي بزانية ويتبادر ذلك الفهم من مثل هذا الخطاب ولذلك وجب عليه الحد عند مالك واحمد ولولا مفهوم اللقب لما تبادر ذلك والجواب ان ذلك مفهوم من القرائن الحالية وهي الخصام وارادة الايذاء والتقبيح وكل ما ورد في مقام الخصام مراد به ذلك غالبا فلا يكون من المفهوم الذي يكون اللفظ ظاهرا فيه لغة مسئلة ومفهوم الحصر مثل ما العالم الا زيد ومالك الا نبي وغير ذلك مما فيه النفي والاستثناء ومنه قوله تعالى فهل يهلك الا القوم الفاسقون ويابى الله الا ان يتم نوره والحصر بالنفي والاستثناء يفيد النفي منطوقا والاثبات مفهوما ومثل انما العالم زيد وانما انت مبين وانما يفيد الاثبات منطوقا والنفي مفهوما و مثل العالم زيد والرجل عمرو والكرم في العرب والائمة من قريش وصديقي خالد مما عرف فيه المبتدا بحيث يكون ظاهرا في العموم سواء كان صفة او اسم جنس ويكون الخبر اخص منه بحسب المفهوم سواء كان علما او غير علم ومنه قوله صلى الله عليه وسلم تحريمها التكبير وتحليلها التسليم ولهذا احتج به اصحابنا والشافعية على تعين التكبير وخالف فيه الحنفية بناء على اصلهم في منع المفهوم وعكسه ايضا كذلك لكن عند علماء المعاني مثل زيد العالم ومثل تقديم المعمول كقوله تعالى اياك نعبد واياك نستعين واياي فارهبون اذا عرفت ذلك فمفهوم الحصر قد قيل به وقد قيل انما مفهوم ما والا فقد اعترف به اكثر منكري المفهوم كالقاضي ابي بكر الباقلاني والغزالي والهراسي الحنفية على العلم بفهمهم واما مفهوم انما فاثبتنا والجمهور على اثباته كالشيخ ابي اسحق والغزالي والامام الرازي وقال القاضي ابو بكر الباقلاني في التقريب لا تبعد انها ظاهرة في الحصر ونفاه الامدي وابو حيان والحنفية واما الثالث فنفاه القاضي ابو بكر الباقلاني وجمع من المتكلمين وتبعهم الامدي وابن الحاجب واما الحنفية فعلى اصلهم والاكثرون على الاثبات لنا في اثبات المفاهيم المذكورة الاستقراء لا سيما الا والنفي فان ائمة العربية اجمعوا على ان الاستثناء من النفي اثبات وعلى افادة انما الحصر ولذلك اطبق عليه ائمة النحو والتفسير وابو حيان ممن ذكر ذلك في كتبه النحوية كشرحي الالفية والتسهيل والارتشاف وشرح الغاية ومختصر التقريب وغيرها ومن تامل كلامهم لا يشك في اجماعهم عليه وكذلك اطبق علماء المعاني

على افادة الثالث الحصر حتى قال صاحب المفتاح المنطلق زيد وزيد المنطلق كلاهما يفيد حصر الانطلاق على زيد ووجه المناسبة في هذا النوع انه لما كان ظاهرا في الجنسية والعموم على ما هو قانون الخطابات افاد اتحاد الجنس مع زيد بحسب الوجود ولا معنى للحصر سوى هذا و قولهم ان الاثبات في مثل ما جاءني احد الا زيد مسكوت عنه ولا يستفاد منه ثبوت المجيء لزيد ولا عدمه مصادرة لانه احتجاج على المنازع فيه فيقال لا نسلم انه مسكوت عنه بل محكوم عليه بثبوت المجيء على ان انكار دلالة مثل ما قام الا زيد وما العالم الا زيد على ثبوت القيام والعلم لزيد يكاد يلحق بانكار الضروريات و قولهم ان نحو انما زيد قائم وان زيدا قائم لان ما زائدة مزيدة ولا تفيد الا زيادة التاكيد فهي في غيره كالعدم معارضة ايضا واعادة للمدعى بعبارة اخرى فيقال لا نسلم عدم الفرق بل ان زيدا قائم للاخبار بقيامه على وجه التاكيد وانما زيد قائم للاخبار بانه قائم لا قاعد روى ابن الانباري ان الكندي المتفلسف ركب الى المبرد وقال اني اجد في كلام العرب حشوا فقال المبرد في اي موضع فقال في قولهم زيد قائم وانما زيد قائم وان زيدا قائم وان زيدا لقائم لاتحاد المعنى واختلاف الالفاظ فقال المبرد بل المعاني مختلفة فالاول اخبار عن قيامه فقط والثاني اخبار عن قيامه مع اختصاص القيام به والثالث جواب عن سؤال سائل والرابع عن انكار منكر لقيامه و قد حقق هذه المعاني التي اشار اليها المبرد علماء البيان قالوا ثم ورد انما دون الحصر كقوله عليه الصلوة والسلام انما الربا في النسيئة لانعقاد الاجماع على تحريم ربا الفضل لان ابن عباس رضي الله عنهما وان خالف فيه فقد ثبت رجوعه عنه وورد مع الحصر كقوله تعالى انما الهكم الله فيجب اعتقاد كونها للقدر المشترك بين الصورتين وهو تاكيد اثبات الخبر للمبتدا نفيا للتجوز والاشتراك من اللفظ لكونهما خلاف الاصل قلنا قد ثبت اجماع ائمة التفسير واللغة والبيان على افادتها الحصر واذا خولف ذلك في بعض المواضع حمل على انه لقرينة جمعا بين الادلة على انه قد روي حديث انما الربا في النسيئة بلفظ لا ربا الا في النسيئة رواه ابن عباس عن اسامة اخرجه مسلم والنسائي فيجب تاويل تلك الرواية كما يجب تاويل هذه عند الجميع بتخصيصه بمختلفي الجنس كما تقدم في مثبت المفهوم والرابع اي الاستدلال بالتقديم والتاخير ملازم يعني ان قول القائل العالم زيد لو كان يفيد الحصر لكان قولنا زيد العالم كذلك والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان دليلكم في العالم زيد ان العالم لا يصلح للحقيقة الكلية لان الاخبار عنها بانها زيد الجزئي كاذب ولا للمعين لعدم القرينة الصارفة الى العهد فرضا فكان لما يصدق عليه الجنس مفيدا ان كل ما صدق عليه العالم زيد وهو معنى الحصر وهذا الدليل اتٍ بعينه في قولنا زيد العالم والاشتراك في الدليل يوجب الاشتراك في الحكم واما بطلان التالي فلان القائلين بافادة الاول الحصر لا يقولون بافادة الثاني والجواب ان ما ذكروه في اثبات التقديم والتاخير في افادة الحصر ملتزم وقولهم ان القائلين بافادة الاول الحصر لا يقولون بافادة الثاني له ممنوع فان صاحب المفتاح صرح بها بان المنطلق زيد وزيد المنطلق سواء في افادة حصر الانطلاق على زيد وليتنبه اي المفهوم والاولى اللذين مع النفي والاستثناء واما قيل انه منطوق لا مفهوم اما مفهوم النفي والاستثناء فقد صرح بانه منطوق ابو الحسين بن القطان والشيخ ابو اسحق الشيرازي ورجحه القرافي في قواعده والبرماوي في شرح الفيته وهو الظاهر من مذهب ابن الحاجب فالاول الى شرف وهو الذي يتجه

Copyright ... University

له الحصر اذ كيف نقال في لا اله الا الله ان دلالتها على اثبات الالهيه لله بالمفهوم وهو الذي اطبق عليه
علما البيان بل قالوا انها تفيد الاثبات نصا واما مفهوم انما فالقول بانه من قبيل المنطوق مذهب القاضي ابي حامد
احمد بن عامر بن بشر بن حامد المروزي وذلك بفتح الميم والواو بينهما راء مهمله ثم زاء معجمه منسوب الى مرو
واو ساكنه وذال معجمه وحكاه الماوردي وجها للشافعيه واما استفاده الحصر من التقديم فما لا ينبغي ان يقع
خلاف في انها من قبيل المفهوم للقطع بانه لا نطق بالنفي اصلا فهي نظمه في سلك المنطوقات وقد ابعد
لانه انما يستفاد بحكم الذوق السليم والقوه الدراكه لدقايق تراكيب البلغا ولطايف اعتبارتهم فيها فان
منهج ذلك اذا نطق بمفهوم الكلام المشتمل على التقديم فهم نسبه التخصيص والحصر واما من ليس له هذه
القوه فربما انكره مع كمال قوته الادراكيه في المعقولات والمنقولات كابن الحاجب وكما روي عن بعض العلما
انه كان اذا استل عن فايده تقدم في التنزيل احاب بانه فاعل مختار يفعل ما يشا **واعلم** انه اذا وقع
في الكلام التقديم مع انما ففيه تفصيل وهو انه ان امكن تقدير الكلام بما والا من غير تغيير لاجزايه عن
وضعها واعرابها كقولك انما زيد انا كان الحصر مستفادا من انما وتقديم الخبر هنا كتقديمه في
الاثبات وذلك لتاخر التقديم وكونه اضعف في افاده الحصر وان لم يمكن ذلك كما في انما زيدا ضربت كان
الحصر مستفادا من التقديم لانه في معنى ما ضربت الا زيدا فيكون المقصور عليه زيدا واما مثل
لذلك الحصر نظرا الى ان زيدا هو الجزء الاخير رتبه اذ لا يمكن تقديره بما والا الا بتاخير زيد
كما لا يخفى ومن البين في ذلك قوله انما انت منذر من يخشاها والمراد ذكرنا هاه اي ما ذكرنا هاه الا
ولو لم يعوض له وقدر الكلام بما والا صار الكلام ما لذه الا ذكرنا ها وان نصبت لذه لم يكن للكلام
وجه صحه وان رفعت انعكس المعنى المقصود

الباب السادس من المقصد الرابع

في مباحث **الناسخ والمنسوخ** وهو مما يشترك فيه الكتاب والسنه لاعرو يشتمل على عده مقدمات
اما المقدمه ففي بيان معنى النسخ فنقول **النسخ** في اللغه يستعمل بمعنى الازاله وبمعنى النقل والاول
كما في قولك نسخت الشمس الظل والشيب الشباب ومن الثاني نسخت الكتاب ومن الاول تناسخ الازمنه والقرون
ونسخت النحل من خليه الى خليه اخرى فيكون للقدر المشترك وذهب القاضي ابو بكر ومن تابعه
كالغزالي وغيره الى انه حقيقه في الازاله مجاز في النقل من باب استعمال اللازم في الملزوم لان في
النقل ازاله عن موضعه الاول مستر وحيث الى انه غير مستعمل فيما سواهما وليس حقيقه في نسخ الكتاب
لان ما فيه لم ينقل حقيقه فتعين كونه حقيقه في الازاله تفاديا عن لزوم كثره المجاز وحواله ان
ذلك وان كان مجازا في نسخ الكتاب فالاعتذار عن تناسخ المواريث والارواح ونسخ
النحل وذهب القفال وجماعه من الفقها الى انه حقيقه في النقل مجاز في الازاله من باب استعمال
الملزوم في اللازم محتجا بانه اطلق عليه والاصل في الاطلاق الحقيقه ولا يكون حقيقه في الازاله
دفعا للاشتراك وهو معارض بمثله وهذا الخلاف مما لا يتعلق به غرض علمي هذا ما يتعلق
اللغوي واما المعنى الاصطلاحي فهو **بيان انتها حكم شرعي بطريق شرعي متراخ** فقوله بيان جنس
وذكر الانتها لاخراج بيان المجمل والتقييد للحكم بالشرعي لاخراج الاحكام العقليه الثابته قبل ورود

الشرع بيان انتهاها بدليل شرعي ليس بنسخ باصطلاح اهل الشرع وقوله بطريق شرعي لاخراج الطرق العقليه
كالموت والنوم والغفله والجنون فان شيا من ذلك لا يسمى ناسخا بالاصطلاح والطريق الشرعي يتناول
الكتاب والسنه قولا كانت او فعلا او تقريرا او تركا او تقريرا ونفيا والنسخ يبدل او بغير بدل واما
الاجماع فليس بناسخ وانما الناسخ سنده كما تقدم وهكذا القياس الناسخ عند من يثبت النسخ به اصله
لا عينه وقوله متراخ لاخراج ما يحصل عند كل زوال الى اخر الشهر وجميع طرق التخصيص لانها للدفع
وهذا الرفع مع التنبيه على ان النسخ ممتنع قبل امكان العمل بالمنسوخ كما يجي ان شا الله ومنهم من عرفه
رفع الحكم الشرعي والمعنيان متقاربان لانه بيان محض في علم الله المتعلق بامد حكمه ورفع بالنسبة
على الظهور اطلاقه في البقا فالنزاع الصحيح بينهما قليل الجدوى ومنهم من صرح بالدلاله على الحكم
الشرعي بدليل شرعي متراخ وقال ان الدلاله اولى من الرفع والبيان لان صدق كل منهما باعتبار دون
اخر كما بيناه والدلاله تصدق بالاعتبارين بقي الكلام في نسخ التلاوه فقط فقيل لا يصح وجها عن
التعريف لان المقصود تعريف النسخ المتعلق بالاحكام لا مطلق النسخ وقيل هي غير خارجه والمراد
نسخ الاحكام اللفظيه كصحه التلاوه في الصلاه وحرمتها على الجنب **مسئله** وهو جايز عقلا
عند جميع اهل الشرايع سوى الشمعونيه من اليهود ونفي وقوعه فقط **بعضهم** يعني بعض اليهود
من العنانيه فانهم قالوا بجوازه عقلا وامتناعه سمعا **وبعض المسلمين** وهم فرقه لا يشتهر لهم
ولا يعرف لهم اتباع واما العيسويه من اليهود فقالوا بجوازه عقلا ووقوعه سمعا واعترفوا بنبوه
محمد صلى الله عليه وسلم لكنه لم ينسخ شريعه موسى بل بعث الى بني اسمعيل دون بني اسرائيل وقد جرى
هذا الكتاب على نهج الاصوليين في ذكر خلاف اليهود في النسخ وكان الانسب اغفاله لان الكلام
في اصول الفقه فيما يتقرر عند المسلمين اما اتفاقا واما اختلافا واما اختلاف الكفار فالمناسب
ذكره في علم الكلام **لنا** في الاحتجاج لمذهب الجمهور اما الجواز فدليله امران احدهما **القطع
بالجواز** عقلا فانه لو فرض وقوعه لم يلزم منه محال لانا سوا اعتبرت المصالح ام لا اما اذا
لم تعتبر فظاهر لان الله يفعل ما يشا واما اذا اعتبرت فلانا نقطع ان المصلحه تختلف باختلاف
الاوقات كشرب دوا في وقت دون وقت فلا بعد ان تكون المصلحه في وقت تقتضي شرع ذلك
الحكم وفي وقت رفعه وثانيهما ان الاحكام الشرعيه قد ثبت ان الله يراعي فيها المصالح اما وجوبا
كالمعتزله واما تفضلا كغيرهم **واختلاف المصالح باختلاف الاوقات** معلوم كما قررناه انفا **واما الوقوع**
فله ادله منها **الامر بتزويج بنات ادم من بنيه** فانه جا في التوريه ان ادم عليه السلام امر بتزويج
بنات من بنيه بلفظ الاطلاق بل العموم لكن على سبيل التوزيع **من غير تخصيص** بالبنات والبنين
فربما ولا **تعبد** بوقت دون وقت والاحتمالات التي لم تنشا عن دليل بل ينفيها ظاهر
الدليل لا يحتمل نفيها ثم **جا التحريم** لذلك **اتفاقا** بيننا وبينهم وهو النسخ **ومنها** وهو اول
الادله الخاصه بمنكري النسخ من المسلمين **ولم يشتهر هذا مما ننسخ من ايه او ننسها** بان نحو منها او مثلها وهي
ظاهره في الوقوع واعترض بانها جمله شرطيه معناها ان نسخنا اتينا وصدقها لا يتوقف على صدق
الطرفين كقوله تعالى قل ان كان للرحمن ولد فانا اول العابدين واجيب بان سبب النزول يدل على الوقوع

Copy… University

قال المفسرون ان المشركين قالوا ان محمدا يامر اصحابه بامر ثم ينهاهم عنه ويامرهم بخلافه ويقول
اليوم قولا ويرجع عنه غدا ما هذا القران الا كلام محمد يقوله من تلقا نفسه وهو كلام يناقض بعضه
بعضا فانزل الله تعالى هذه الاية وانزل ايضا واذا بدلنا اية مكان اية وهذه مسالة عن هذا الاعتراض
لان اذا لا تدخل الا على المحقق دقوعه ومنها الاجماع على ان شريعتنا ناسخة لجميع الشرائع المتقدمة
اما في جميع احكامها واما في بعضها بل ذلك معلوم ضرورة من دين النبي صلى الله عليه وآله وسلم والمخالف
المذكورون من المسلمين معترفون لمخالفة شرعنا لشرع من قبلنا في كثير من الاحكام ولكنهم يقولون
ان شرع من قبلنا كان مغيا الى غاية هي ظهوره عليه الصلوة والسلام وعند ظهوره زال التعبد
بشرع من قبله لانتها الغاية وليس ذلك من النسخ في شي بل هو جار مجرى قوله تعالى ثم اتموا الصيام
الى الليل قلنا القول بذلك يرجع بالمخالف الى الخطا في التسمية لاجماع السلف الى زمان ظهور
المخالف على تسمية ذلك نسخا ويمكن ان نعزز هذا الدليل على وجه يقوم حجة على اليهود ايضا بان
نقال قد ثبت بالدلايل القاطعة والمعجزات الباهرة نبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم وثبوت نبوته
يلزم نسخ شرع من قبله ولم يكن لليهود والنصارى نص صريح نعلم منه ان شرعهم على التعيين
حتى يلزم ان تكون شريعة نبينا انتها غاية لا نسخا وكذلك الا انه يمكن تقريره كذلك بان
نقال قد ثبت نبوة محمد عليه السلام وتصديقه بالمعجزات وقد نقل لنا عن الله تعالى انه قال ما
ننسخ من اية او ننسها الاية فان قيل الخصم انما يستدل عليهما بسلم مقدماته قلنا الا نستدل
على الخصم بما لا يعترف بما له فيه شبهة واما ما لا شبهة له فيه بل ثبوته كثبوت المحسوسات
فلا يلتفت الى عدم اعتقاده فيه ومنها نسخ وجوب التوجه الى بيت المقدس فانه كان
ثابتا بالاجماع فنسخ بوجوب التوجه الى الكعبة ومنها الوصية للاقربين فانها كانت واجبة
بقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين
نسخت اجماعا وغير ذلك كثير كنسخ صوم عاشورا بصوم رمضان ونسخ وجوب تقديم
الصدقة بين يدي مناجاة الرسول صلى الله عليه وعلى آله وسلم ووجوب التربص حولا كاملا
في حق المتوفى عنها زوجها باربعة اشهر وعشر ووجوب ثبات الواحد للعشرة المستفاد
من قوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون الاية بقوله تعالى الان خفف الله عنكم الاية ولما
فرغ من ادلة المذهب الصحيح شرع في بيان شبه المخالف واجوبتها فقال مشيرا الى شبهتهم
وشبهة المحكم بين العبث واجلالها ما بين البدا تقرير الشبهة ان يقال لو جاز النسخ على
الله تعالى لجاز عليه العبث او البدا والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان النسخ
لما شرع اما لحكمة ظهرت له لم يكن ظاهرة له من قبل اولا وعلى الاول يلزم البدا وعلى الثاني
يلزم العبث لان ما لا يكون لحكمة يكون عبثا واما بطلان التالي فلا ستحالة العبث والبدا
الذي هو الظهور بعد الخفا على الحكيم الذي لا يخفى على علمه شي في الارض ولا في السما وتقرير
الجواب ان الاحكام كلها مبنية على المصالح تابعة لها اما وجوبا واما تفضلا على اختلاف الرايين
فلا عبث والمصالح تختلف باختلاف الاحوال والازمان كمنفعة شرب دوا في وقت او حال

ونحو ذلك وغير ذلك فقد تجدد مصلحة لم تكن موجودة لا انه تجدد ظهور مصلحة لم يكن ظاهرا فلم
يلزم بدا فالملازمة ممنوعة ومن الشبه قولهم الحكم الاول اما مقيد بغاية او مؤبد
على التقديرين يبان ذلك انه ان كان مقيدا بغاية كان الحكم بخلافه بعد تلك الغاية مغايرا
لمعنى النسخ وان كان مؤبدا لم يقبل النسخ للتناقض وحاصله انه مؤبد ليس بمؤبد ولاداته الى
تعذر الاخبار بالتابيد بوجه من الوجوه اذ ما من عبارة تذكر الا وهي تقبل النسخ فلا يبقى طريق الى معرفة
مقصود ارادته وذلك مما يوجب اعجاز الرب تعالى عن اعلامنا بالتابيد وهو محال مع انا نعلم بالضرورة ان
ذلك كسائر المعاني النفسية يمكن التعبير عنه والاخبار به والى نفي الوثوق بتابيد حكم ما وقد ذكرتم
احكاما مؤبدة كالصلوة والصيام والى جواز نسخ شريعتكم وانتم لا تقولون به وجوابها انه ان اريد ان
الحكم الاول اما مقيد بغاية واما مؤبد لفظا اي مقرون بلفظ يفيد التقييد بالغاية او التابيد فلا
حصر لجواز الا تكون مقيدة بغاية ولا مقرونة بتابيد ولا يكن المراد ذلك بل المراد انه في نفس
الامر كذلك فلا امتناع للنسخ لما تقرر من انه مقيد في علم الله تعالى بقيد في علمنا لظهور اطلاقه في
البقا ولا نعني بالنسخ الا رفع ما ليس بمقيد في علمنا ومن الشبه قولهم رواية عن موسى عليه السلم
انه قال وشريعته هذه شريعة مؤبدة وقال الزموا السبت ابدا وقال تمسكوا بالسبت ما دامت السموات
والارض فلو نسخت شريعة موسى لبطل قوله عليه السلام اما الملازمة فلانه قوله على تابيد شريعته
ينافي النسخ واما بطلان اللازم فلكونه قول رسول متواترا فلا يمكن بطلانه سندا ولا معنى
والجواب منع كونه قول موسى بل هو مختلق فلا يكون متواترا قيل اختلقه ابن الراوندي والدليل
على انه مختلق انه لو كان صحيحا عندهم لقضت العادة بان يقولوه لنبينا صلى الله عليه وعلى آله وسلم ويحتجوا
به عليه ولم يقع والا لاشتهر عادة ونفي وقوعه في القران خاصة ابو مسلم محمد بن بحر الاصفهاني
المعتزلي وكان من اعوان الداعي محمد بن زيد صنو الداعي الكبير الحسن بن زيد وذلك لقوله تعالى لا ياتيه
الباطل من بين يديه ولا من خلفه فلو نسخ بعضه لتطرق اليه البطلان قلنا النسخ ليس باطلا
بل هو حق قطعا والباطل ضد الحق وكذلك المنسوخ ليس باطلا لو قوعه على وفق المصلحة وارتفاعها
بارتفاعها ولان معنى انتهاء حكم لا يقتضي ابطاله فانه حق في نفسه ومامور به في وقته وقد نقل
عن ابي مسلم القول بنفي وقوع النسخ مطلقا والراجح ما ذكرناه مسئلة اختلف في جواز النسخ قبل
الامكان من فعل المنسوخ بان يمضي بعد وصول الامر الى المكلف زمان يسع الفعل من وقته المقدر له شرعا
والمكلف ما يسع جزءا منه فهل يجوز النسخ قبل دخول وقته او بعده قبل مضي ذلك القدر محل النزاع
والجمهور من الاشعرية وبعض الفقها على جوازه والمختار عند ائمتنا عليهم السلام والمعتزلة انه يمتنع
نسخ قبل الامكان وبه قال الصيرفي من الشافعية وهو محكي عن اكثر الحنفية والحنابلة وذلك
للزوم البدا او العبث يعني لو صح نسخ الشي قبل امكان فعله لكان نهيا عن نفس ما امر به
او امرا بنفس ما نهي عنه فان كان ذلك لانه ظهر له من بعد القبح او الحسن كان بدا وان كان لانه لم
يظهر له شي من ذلك كان عبثا وجهلا والكل على الله تعالى محال لا يقال ان ذلك فيه حمل على فائدة الابتلا
الذي هي الانقياد فيصير مطيعا عاصيا بالعزم على الفعل والترك فيكون انسخ الخطاب موجها

الى العزم والاخر الى الفعل فلم يتواردا على محل فلا يؤدي الى ما ذكرتم لانا نقول وجوب العزم فرع على وجوب المعزوم عليه فاذا لم يجب لم يجب فلا نطيع ولا نعصي به سلمنا فالتعبير عن العزم بالفعل مجاز ونفيه اذ لم يوضع له ولا قرينة تدل عليه ولو سلم لم يكن من النسخ في شيء لاختلاف المتعلقين وقولهم في الاحتجاج على جواز النسخ قبل التمكن بان كل نسخ قبل وقت الفعل وهو باطل بالاتفاق فيلزم تجويزه قبل الفعل بيان ذلك ان التكليف بالفعل بعد وقته محال لانه ان فعل اطاع وان ترك عصى ولا نسخ وكذلك في وقت فعله لانه فعل واطاع به فلا يمكن اخراجه عن كونه طاعة بعد تحققها وهذا اعتراض لان النزاع في وقوعه قبل الوقت الذي قدره الشارع للفعل والمذكور في هذه الشبهة وقوعه قبل مباشرة الفعل فاين احدهما من الاخر والقياس على الموت ممنوع حكم الاصل والجامع اشارة الى شبهة اخرى وجوابها تقرير الشبهة انه قد ثبت فيما تقدم ان التكليف بالفعل لا ينقطع حال حدوثه بل يتعلق به في اول زمان حدوثه وانه يصح التكليف بما علم الامر انتفاء شرط وقوعه فوجب جواز رفعه بالنسخ كما يرفع بالموت لانهما سواء الجواب انا لا نسلم حكم الاصل فلا رفع للتكليف بالموت لانه مقيد بالموت عقلا ولا نسلم الجامع وهو كون التكليف لا ينقطع حال حدوث الفعل وانه يصح التكليف بما علم الامر انتفاء شرط وقوعه كما تقدم وقوله ودعوى الوقوع باطلة اشارة الى شبهة ثالثة وجوابها تقريرها انه قد وقع النسخ قبل التمكن والوقوع فرع الجواز وذلك قصة ابرهيم عليه السلام فانه امر بذبح ولده بدليل قوله افعل ما تؤمر ولانه اقدم على الذبح وترويع الولد ولو لم يكن مأمورا به لكان ذلك ممتنعا شرعا وعادة ونسخ عنه قبل التمكن من الفعل لانه لم يفعل فلو كان عدم الفعل عند حضور الوقت لكان عاصيا ومنه حديث المعراج فانه دل على نسخ الزائد على الخمس من الخمسين قبل التمكن من الفعل وتقرير الجواب منع الوقوع ولا نسلم ان شيئا مما ذكرتم ذلك اما قصة ابرهيم فلجواز ان يكون الوقت موسعا وقد انقضى منه ما يسعه ولا نقض به ومثل هذا التعليق بالمستقبل لا يمنع النسخ وقولهم لو كان موسعا لاخر الاقدام والترويع رجاء ان ينسخ او يموت فانه من عظائم الامور يؤخر عادة ممنوع الملازمة فان الانبياء صلوات الله عليهم ابعد منهم عدم المسارعة الى الامتثال فكثير من مثله التراخي الى ان مضى من الوقت ما يسع الفعل ثم سلمنا ولا نسلم عدم التاخير لجواز ان يكون الاقدام والترويع في اخر اوقات الامكان والفداء معلوم واما حديث المعراج فاحادي لا يثبت بمثله مثل هذا الاصل مع انه يستلزم النسخ قبل بلوغه المكلفين وعند قدرتهم على الامتثال ولا قائل به فيجب تاويله بان المراد من فرض الخمسين ان المفروض من الصلوات الخمس ثوابه ثواب الخمسين ويتم ذلك بالاقتصار على الخمس وقد وقف ويؤيد هذا التاويل ان حديث المعراج متاخر عن شرع الصلوة فان المشهور ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم واصحابه كانوا يصلون الخمس قبل ذلك بمدة مديدة

مسئلة الناسخ اذا ورد الى النبي صلى الله عليه وآله وسلم فقبل تبليغه الى المكلفين هل يثبت حكمه في حقهم ام لا يثبت فيلزمهم في الحال بالفعل الاول على ما كانوا عليه قبل ورود الناسخ وذهب بعض الشافعية الى الاثبات والمختار عند اصحابنا والحنفية واحمد بن حنبل وبعض الشافعية ان الناسخ لا يثبت حكمه قبل تبليغه وذلك لوجوه منها انه كغيره من الاحكام المبتداه فانهم لا يقولون بثبوت حكمها في حق من لم يبلغ اليه

بل ما قبل التبليغ الى الرسول فانه لا يثبت حكمه بالاتفاق ومنها قوله لاستلزامه تكليف الغافل وهو ممتنع كما سبق ومنها انه يستلزم اجتماع الضدين في محل واحد وهو محال بيانه ان العمل بالاول حرام لكان الناسخ وواجب للقطع بانه يأثم تاركه والعمل بالثاني واجب لكونه ناسخا وحرام لاستلزامه ترك واجب وهو العمل بالاول قالوا حكم متجدد فلا يعتبر علم المكلف به كما بعد بلوغه الى مكلف واحد فان حكمه يثبت في حق الجميع اتفاقا قلنا الفارق بينهما وهو التمكن من العلم معتبر قطعا والا كان تكليف الغافل وهو من ليس لصلاحيته للفهم لا من ليس عالما لتقصيره والا لم يكن الكفار مكلفين ويعرف الناسخ ويميز من المنسوخ اما بعلم تاخره عن المنسوخ او ظنه وذلك بضبط التاريخ مثل ان يعلم او يظن ان هذه الاية نزلت في غزوة كذا وتلك في غزوة كذا او هذه في خامسة الهجرة وتلك في سادستها مع تعذر الجمع بينهما وكحديث جابر كان اخر الامرين من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ترك الوضوء مما مست النار واعلم ان خبر الاحاد في ضبط التاريخ ونحوه مقبول ومعمول به في النسخ وان كان المنسوخ قطعيا كالكتاب والسنة المتواترة لكون الناسخ قطعيا والظن انما هو في كونه متصفا بالنسخ على ان استفادة النسخ من خبر الواحد انما هو بالتضمن او الالتزام ومثل ذلك يغتفر فيه ما لا يغتفر فيما اذا كان اصلا كما قبل الشاهدان في الاحصان وان ترتب عليه الرجم وشهادة القابلة في الولادة وان ترتب عليه النسب وذهب الامام المهدي احمد بن يحيى عليه السلام الى انه لا يعمل به الا في الظني لئلا يؤدي الى ترك القطعي بالظني وبيانه ان متواتر السند قد اسقط القطع منه حكمه بمعارضة القطعي للقطعي بان احد المتواترين المتعارضين ناسخ والاخر منسوخ فبيان الاحاد تعيين الناسخ المعلوم اجمالا والقطع رافعه لا مثله وكون ان يقوم قرينة تعين الناسخ والمنسوخ ظنا كما ذكره اصحابنا وحديث الوضوء مما مس الذكر فانه يتعين كونه المنسوخ بقرينة السؤال عنه في حديث طلق فلولا انه كان يلزمهم حدث الوضوء منه لما سألوا عنه لنزل سؤالهم من دونه منزلة السؤال عن سائر الاعضاء هل في مسها او مس شيء منها وضوء وذلك ما لا معنى له وحديث طلق رواه احمد واصحاب السنن والدارقطني وصححه جمع من الحفاظ ومما يشهد كون مثل هذا السؤال قرينة للنسخ ما رواه البخاري في الجامع الصحيح عن سعيد بن الحارث قال سألت جابرا عن الوضوء مما مست النار قال لا وكاختلاف الصحابة في مسح النبي صلى الله عليه وآله وسلم على الخفين اكان قبل المائدة ام بعدها او بقوله عليه السلام ان هذا ناسخ وهذا منسوخ اما صريحا واما بان يذكر ما هو في معناه نحو كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها ونهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي فوق ثلاث فامسكوا ما بدا لكم ونهيتكم عن النبيذ الا في سقاء فاشربوا في الاسقية كلها ولا تشربوا مسكرا رواه مسلم من حديث بريدة الاسلمي او اجماع كالاجماع على ترك قتل شارب الخمر في المرة الرابعة والاجماع لا يكون ناسخا ولا منسوخا كما مضى لكنه يدل على وجود ناسخ لا بقول الصحابي ان هذا ناسخ وهذا منسوخ لجواز ان يكون عن اجتهاد منه وان صرح بعلمه ام لا وسواء كان الاول معلوما او مظنونا لحصول التجويز المذكور فان الانسان كثيرا ما يعبر عما قوي عنده بالعلم ذكر ذلك القاضي عبد الله الدواري رحمه الله تعالى وقيل انه مقبول مع التصريح بالعلم في نسخ المظنون دون المعلوم واختاره صاحب الفصول وقال الشيخ ابو الحسن الكرخي يكون قول الصحابي حجة اذا اطلق

اطلاق فيقال هذا منسوخ لانه لولا ظهور النسخ لما اطلقه بخلاف ما اذا قال نسخ بعد او اعرض بانه
يجوز ان يكون اطلقه لقوة ظنه وفي المسئلة قول اخر انه يكون ناسخا مطلقا لانه لا نقوله الا عن نقل فاما
وهذا راي من يرى التمسك بالاثر او حداثة او تاخر اسلامه ولا نعرف الناسخ بشي من هذين الطريقين
لان منقول متاخر الصحبة لحداثة السن او لتاخر الاسلام قد يكون سبق ما وسبق متقدم الصحبة قد
يكون متاخرا فلا دلالة في ذلك على النسخ اللهم الا ان ينقطع صحبة الاول قبل صحبة الثاني ويرجع الى
علم بعدم تاريخه وهكذا اقوله او ترتيب في المصحف او موافقة الاصل او خفة حكمه اما الاول فلان الايات
لم ترتب في المصحف ترتيب النزول واما الثاني فقد قيل انه يحكم بتاخر موافق الاصل من حيث انه لو لم
يتقدمه لم يفد الا ما علم بالاصل فيعري عن الفائدة الجديدة واذا حكم بتاخره افاد الاخر رفع حكم الاول
وهذا رفع حكم الاول وذكر القاضي عبد الجبار انه يحكم بتقدم موافق حكم العقل على المخالف فيكون
المخالف ناسخا والموافق منسوخا والكل غير معمول به لانه لا يمتنع ان يكون اشد الشرع بعد جاريا
ما في الاصل او بما يوافقه مع ان العلم بكون ما علم بالاصل مقررا عند الشرع فائدة جديدة وان
تاخر الموافق يستلزم تغييرين والاصل قلة التغيير واما الثالث فقد قيل بانه يقتضي تقدم
الاشق لما مر وليس بشي لان الاحكام مراعى فيه المصالح فيجوز ان يكون المصلحة في تاخر الاشق
كما في تاخر الاخف كما في الصيام فانه نسخ الاخف فيه وهو وجوب صوم يوم عاشورا بالاشق
وهو وجوب صوم شهر رمضان والاشق فيه بالاخف لانه كان في صدر الاسلام لا يحل لهم
الاكل والشرب والجماع من بعد الغروب الا ان يصلي العشاء الاخرة او ينام فاذا صلاها او نام
حرم عليه الطعام والشراب والنساء الى القابلة وقيل بالعكس لما مر من ان الشريعة مبناه
على التخفيف وفيه ما عرفت فان عرف الناسخ بطريق من الطرق المعتبرة عمل به والا فالترجيح
بين المتعارضين هو الواجب ان امكن فيعمل بالراجح ويطرح المرجوح والترجيح باحد طرقه
الاتيه في بابه ان شاء الله تعالى ان تعذر الترجيح لاستوائهما في جميع الوجوه الظاهرة فالتوقف
عن العمل بهما ويرجع في حكم الحادثة الى غيرهما من شرع او عقل وهذا قول اصحابنا والاكثر
والمشار اليه بقوله [illegible] البعض بقوله او التخيير بينهما وهو باطل لان فيه رفعا لحكمهما
والظن ما ض بحقية احدهما والقول بالتخيير مذهب من يخير لتعارض الامارات من دون ترجيح
في نفس الامر والمذهب الصحيح ان ذلك غير متصور الوقوع من الشارع مسئلة اختلف
في جواز النسخ فيما فيه التابيد فذهب بعض المتكلمين والجصاص والماتريدي والدبوسي
وغيرهم من الحنفية الى منع نسخه مطلقا والجمهور على انه يجوز ان كان التابيد قيد الفعل
كصوموا ابدا لان الفعل يحمل بهادته والوجوب مستفاد من الهيئة فالتابيد قيد للفعل
لا غير او كان ظاهرا محتملا كصوم رمضان يجب ابدا فان الظاهر كونه ظرفا للوجوب ويحتمل
ان يكون ظرفا للصوم فكان ظاهرا في كونه قيد الحكم محتملا للخلاف فجاز نسخه عند الجمهور لذلك
او لانه لما تجوز بالابد عن المكث الطويل بخلاف ما اذا كان قيد الحكم نصا فيه نحو الصوم
واجب مستمر ابدا فانه لا يجوز نسخه بالاتفاق وقد اشار المتن الى ذلك كله بقوله ناسخ لا

لا يمنع النسخ كالفعل كصوموا ابدا خلافا لبعض ما كما في الصوم واجب مستمر ابدا فانه لا يجوز بالاتفاق
ومفهوم قوله نصا ان تابيده على جهة الظهور دون النص غير مانع كما في صوم رمضان يجب ابدا
والمانعون للجمهور في الصورتين لان ابدية الفعل المكلف به وعدم ابدية التكليف به لا يتناقضان لان
ابدية الفعل انما تناقضه وينافيه عدم ابديته لا عدم ابدية التكليف به وعدم ابدية التكليف بالشي
انما تناقضه ابدية التكليف بذلك الشي لا ابديته فان قيل تقييد الفعل بالابدية لا معنى له حيث يتحول من
حيث كلف به يستلزم ابدية التكليف به فاذا انتفت ابدية التكليف به بالنسخ انتفت ابديته اجيب بالمنع
وان سلم فغايته الظهور ولان الظاهر جائز المخالفة لدليل بل واجب بالاتفاق فاذا كان التقييد
للحكم بلفظ التابيد انما يفيد الدلالة على ثبوت الحكم في جميع الازمان بالظهور لا بالنصوصية لم يمتنع
ان يكون المخاطب مريدا لثبوت الحكم في بعض الازمان دون البعض كما في الالفاظ العامة لجميع الاشخاص
واذا لم يمتنع ذلك لم يمتنع ورود الناسخ المعرف لمراد الشارع واذا فرض ذلك لم يلزم منه محال فيكون
جائزا وقوله فلا تناقض فيه اشارة الى شبهة المانعين وجوابها قالوا التابيد معناه الدوام
والنسخ ينافي الدوام ويقطعه فكان تناقضا ولا يجوز على الله تعالى والجواب منع لزوم التناقض في
موضع الخلاف لما بيناه وانما يلزم فيما نص فيه على تابيد الحكم واستمراره ولا خلاف في منع نسخه قالوا ايضا
وجوب الصيام المؤبد يجعله غير مؤبد لا يفيد الا لم يجب جاز تركه فلم يدم فيكون مبطلا لخصوصية تابيد
الفعل كتابيد الحكم قلنا نسخ الوجوب المؤبد يستلزم اجتماع الحسن والقبح في زمان واحد ولو في بعض
ازمنة الابد بخلاف نسخ الفعل المؤبد لاحتمال ان يكون زمان الوجوب غير زمان الفعل على ان
الفعل المؤبد اذا لم يلاحظ معه الحكم الشرعي لا يتصور نسخه فكيف يستلزم نسخ وجوبه نسخه قالوا
عدم جواز النسخ في نحو الصوم واجب مستمر ابدا ان كان لكونه خبرا مؤديا الى الكذب فكذا الصوم
المستمر المؤبد في شهر رمضان واجب وان كان باعتبار كونه حكما وايجابا فالايجاب المؤبد للصوم
والايجاب للصوم المؤبد سوا في ذلك فيكون نسخهما جميعا بدا او الفرق تحكم قلنا لا نسلم الاستوا في
الطرفين فان الفرق بين الايجاب المؤبد وايجاب المؤبد واضح لا يخفى مسئلة ويكون الفعل
حرا لا يمنع النسخ الا البعض فيما لا يتغير مدلوله يعني ان محل التكليف اذا كان خبرا نحو ان يكلف الشارع
احدا بان يخبر بشي من عقلي او عادي او شرعي كوجود الباري واحراق النار وايمان زيد فان خبرهم
لما في نسخ التكليف بالاخبار به ويجوز نسخه برفع التكليف به بالاتفاق كنسخ التعبد بتلاوة بعض
الايات واما نسخه بان يكلفه بالاخبار بنقيضه فان كان مما لا يتغير مدلوله لم يجز عند ائمتنا والمعتزلة
لان احدهما كذب والتكليف به قبيح وجوزه الاشاعرة بناء على اصلهم من نفي القبح العقلي ويرد عليهم ان
التكليف به صفة نقص وهو لا يجوز ونهاء على الله تعالى واختار العلامة الفاركي في فصول البدائع انه لا
يجوز نسخه بالاخبار بنقيضه في حق الرسول لانه يرفع الثقة ويجوز في حق غيره لجواز التكليف بالكذب
كما جاز الكذب في بعض المواضع وان كان مما يتغير مدلوله جاز بالاتفاق كنسخ التعبد بتلاوة سبق
والامر بتلاوة ضده والمختار انه لا يتسخ مدلوله اي مدلول الخبر سواء كان مما يتغير كايمان زيد وكفره
او لا كحدوث العالم وفاقا للشافعي وابي علي وابي هاشم والقاضي ابي بكر الباقلاني والصيرفي وابي اسحق المروزي
Copy ... iversity

وابن السمعاني وابن الحاجب وعامة المتأخرين من الفريقين **وقيل يمتنع من الخبر ما تغير** مدلوله وهو
اختيار الشيخ العلامة ابرهيم بن محمد ورواه في الفصول عن ائمة الزيدية وابي عبد الله وابي الحسين وبعض
الاشعرية **والاستدلال** من اهل هذا القول **بحسن الاخبار بكفر زيد حال كفره وصحة حال ايمانه ونحو** قوله تعالى
ولله على الناس حج البيت وقوله تعالى لا يمسه الا المطهرون **ورفع الطلاق** لان آية الحج مراد بها الامر والايجاب ولكنها
اوثرت صيغة الخبر الدالة على التحقيق وابرزت في صورة الجملة الاسمية الدالة على الثبات والاستمرار
على وجه يفيد انه حق واجب لله سبحانه وتعالى في ذمم الناس لا انفكاك لهم عن ادائه تأكيدا لشان الحج واعتنا
بامره وهكذا قوله تعالى لا يمسه الا المطهرون يفيد تحريم مس غير المطهر اياه وهذه احكام يجوز نسخها بالاتفاق
واما حسن الاخبار بكفر زيد حال كفره وقبح الاخبار به حال ايمانه فليس ذلك من النسخ في شيء لما عرفت
من ان النسخ بيان انتهاء حكم شرعي او رفع حكم شرعي وهذا ليس حكما شرعيا بل هو حكم عقلي ولهذا قال الامام
يحيى بن حمزة القرشي ان كان لحكمها تغير فائدته وان كانت فائدته حكما جاز النسخ نحو آية الحج وان لم يكن
حكما جاز ولا يسمى نسخا قالوا قوله تعالى ان لك الا تجوع فيها ولا تعرى منسوخ بقوله تعالى فبدت لهما
سوآتهما وآيات الوعيد بالخلود في النار منسوخة بقوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء قلنا اما الاولى
فمن باب تقييد المطلق اي ان لك ذلك مع الطاعة وعدم العصيان واما الثانية فاصحابنا يخصصون
من يشاء بالتائب وغيرهم يخصصون بذلك آيات الوعيد بناء على ان مجهول التاريخ مقارن او في حكم المقارن

مسئلة اختلف في جواز النسخ من غير بدل والمعنى هل يجوز النسخ للحكم الشرعي بلا حكم آخر
بان يدل الدليل على ارتفاع الحكم السابق من غير اثبات حكم آخر شرعي **وهو جائز عند الجمهور بلا
بدل** وخالف فيه قوم من اهل الظاهر ونقله القاضي ابو بكر الباقلاني عن بعض من المعتزلة وذهب
البرماوي وابن السبكي الى انه جائز غير واقع وحملوا كلام الشافعي حيث قال وليس ينسخ فرض ابدا
الا اذا اثبت مكانه فرض على نفي الوقوع دون الجواز ووجه ما ذهب اليه الجمهور قوله **جوازا للعلم**
في ارتفاع التعبد بذلك الحكم من دون تبديل له بحكم آخر والعقل يقضي بانه لا استحالة في ذلك وضعا
وطبعيا واما من لم يقل برعاية المصالح فوجه الجواز عنده اظهر **وللوقوع** وذلك كصدقة النجوى
في قوله تعالى فقدموا بين يدي نجواكم صدقة فانه اوجب تقديم الصدقة عند مناجاة الرسول عليه وعلى آله
السلام ثم نسخ بقوله فاذ لم تفعلوا وهو نسخ بلا بدل والاباحة اصلية واما الاباحة بعد نسخ وجوب
الامساك عن المباشرة بعد النوم او صلاة العشاء وبعد تحريم ادخار لحوم الاضاحي فشرعية لان قوله
احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم صريح في ذلك وكذا قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم فادخروها وقوله
والمراد سقط او حكم يعم الشرعي والاصل او الشرعي مخصص اشارة الى شبهة المخالف وجوابها وتقريرها
ان الله تعالى اخبر بقوله ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها انه لا ينسخ الا ببدل لانه لا يتصور
كونه خيرا او مثلا الا به والخلف في خبر الصادق محال وتقرير الجواب ان المراد بالآية اللفظ سلمنا
لكن لك فالمراد بأن بلفظ خير لا بحكم خير والنزاع في الثاني ولا دلالة عليه في الآية سلمنا ان المراد الحكم خير
منها فلا نسلم ان المراد بالحكم الشرعي بل المراد اعم منه ومن الاصلي فيحصل الخبر في حكم الله تعالى بعدم
الحكم الشرعي وهو حكم اصلي سلمنا ان المراد به الشرعي لكن لفظ الآية عام محتمل للتخصيص فلم لا يكون
مخصصا بما نسخ لا الى بدل كآية النجوى **و** اختلف ايضا في جواز النسخ للحكم **بالاثقل** منه بعد اتفاقهم
على جواز النسخ الى البدل الاخف كنسخ تحريم الاكل بعد النوم في ليل رمضان الى حله ووجوب مصابرة
كل طائفة من المسلمين العشرة امثالهم بوجوب مصابرتهم للضعف والى البدل المماثل كنسخ
وجوب التوجه الى بيت المقدس بالتوجه الى الكعبة فذهب بعض الشافعية وبعض اهل الظاهر
الى انه لا يجوز فمنهم من منعه عقلا وشرعا ومنهم من منع منه شرعا فقط وهو ابو بكر بن داود
الظاهري ومنهم من قال انه جائز ولكنه غير واقع والجمهور على جوازه ووقوعه **لما** مر من
حدوث المصلحة والوقوع كنسخ التخيير بين الصوم والفدية بتعيين الصوم وصوم عاشوراء
وهو يوم بصوم شهر رمضان ووجوب الحبس في البيوت والاذى بالجلد او به وبالرجم والصفح
عن الكفار بقتال مقاتلتهم ثم بقتالهم كافة وقوله **وابتدا التكليف ينفي تعذر المصلحة** اشارة
الى شبهة المانعين وجوابها وتقريرها ان النقل من الاخف الى الاثقل ابعد في المصلحة لكونه
اضرارا في حق المكلفين لانهم ان فعلوا التزموا المشقة الزائدة وان تركوا استضروا بالعقوبة
وهو غير لائق بحكمة الشارع وتقرير الجواب ان ذلك لازم لهم في ابتداء التكليف لنقل المكلف
من الاباحة الاصلية والاطلاق الى مشقة التكليف وجوابهم جوابنا وايضا لا نسلم الامتناع
لجواز ان يعلم الشارع ان الاصلح للمكلف هو النقل الى الاثقل كما ينقلهم من الصحة الى السقم
ومن القوة الى الضعف **و** احتجوا ثانيا بقول الله تعالى **يريد الله ان يخفف عنكم** وبقوله تعالى **يريد
الله بكم اليسر** ولا يريد بكم العسر والنقل الى الاثقل بخلاف ذلك فلا يريده قلنا التخفيف
والعسر واليسر في الآيتين مطلق لا عام واللام للجنس لا للاستغراق ولو سلم فالمراد
في الآخرة بتخفيف الحساب وتكثير الثواب ولو سلم فيجوز باعتبار ما يؤول اليه لان عاقبة التكليف
هذان ولو سلم كونه دنيويا وحقيقة فهو **مخصوص بما ذكرناه** من النسخ بالاثقل **كالمقبلة**
اي كتخصيصه بالتكاليف الثقيلة الشاقة **وانواع الابتلا** في الابدان والاموال اتفاقا
احتجوا ثالثا بقوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها والخير هو الاخف
والمثل هو المساوي والاثقل ليس شيئا منهما قلنا الاشق خير باعتبار الثواب بدليل
قوله تعالى لا يصيبهم ظمأ الآية وبقول الطبيب للمريض الجوع خير لك **مسئلة ويجوز** وقوع
النسخ **في القرآن حكما وتلاوة** معا ولا مخالف فيه الا من منع من وقوع النسخ في القرآن
وهو ابو مسلم كما تقدم واما نسخ جميعه فانه ممتنع بالاجماع لانه معجز نبينا صلى الله عليه وعلى آله وسلم
المستمر على التأبيد وذلك كحديث عائشة كان فيما انزل عشر رضعات معلومات يحرمن
فنسخن بخمس معلومات فتوفي رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وهي فيما يقرأ من القرآن رواه
مسلم فانه لم يبق لهذا اللفظ حكم القرآن لا في الاستدلال ولا في غيره واما قول عائشة فتوفي
عليه السلام وهي فيما يتلى من القرآن فمحمول على ان من لم يبلغه نسخ تلاوته يتلوه وهو معذور
وانما اول بذلك لاجماع الصحابة ومن بعدهم على تركها من المصحف وقوله **او احدهما** يريد الله يجوز
نسخ الحكم دون التلاوة ونسخ التلاوة دون الحكم اما نسخ الحكم دون التلاوة فكثير كآية النجوى

قال عبد الرزاق اخبرنا معمر عن ايوب عن مجاهد قال علي ما عمل بها غيري حتى نسخت واحسبه قال وما كان الا ساعة من نهار واية الاعتداد بالحول واية الوصية للوالدين والاقربين واية الحبس والاذى للزانيين والايات المنسوخة باية السيف وهي كثيرة واما نسخ التلاوة دون الحكم فكما رواه الشافعي عن سعيد بن المسيب عن عمر قال اياكم ان تهلكوا عن اية الرجم او يقول قائل لا نجد حدين في كتاب الله عز وجل فلقد رجم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم والرجم بعده لولا ان يقول الناس زاد عمر في كتاب الله لاثبتها الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة فانا قد قراناها وروى الترمذي نحوه والبخاري ومسلم عن ابن عباس عن عمر وروى النسائي عن ابي امامة اسعد بن سهل بن حنيف عن خالته رضي الله عنها قالت لقد اقرانا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة بما قضيا من اللذة ورواه احمد في مسنده وابن حبان في صحيحه من حديث ابي ذر رضي الله عنه وفي رواية انها كانت في سورة الاحزاب والمراد بالشيخ والشيخة المحصنان فالحكم باق واللفظ مرتفع **ومنع** النسخ **في الاخرين** وهما نسخ الحكم فقط والتلاوة فقط روي عن بعض الاصوليين منع نسخ الحكم دون التلاوة وعن بعضهم المنع من نسخ التلاوة مع بقاء الحكم وبه جزم السرخسي وعن بعضهم المنع من القسمين معا **لنا** في الاحتجاج لمذهب الجمهور ان **القطع بالجواز** لنسخ كل من التلاوة والحكم دون الاخر حاصل فان جواز تلاوة الاية حكم من احكامها وما دل عليه من الاحكام حكم اخر لها ولا تلازم بينهما واذا ثبت ذلك جاز نسخ احدهما دون الاخر كسائر الاحكام المتباينة **و** لنا ايضا **الوقوع** لنسخ كل منهما دون الاخر كما تقدم بيانه والوقوع فرع الجواز **قيل** في الاحتجاج للمانعين وهو لمن منع من نسخ كل منهما دون الاخر **هما** اي التلاوة والحكم في التلازم بينهما ودلالتها عليه **كالعلم مع العالمية والمنطوق مع المفهوم** فكما ان العلم والعالمية لا ينفك احدهما عن الاخر وكذلك المنطوق والمفهوم فالتلاوة والحكم يجب ان يكونا كذلك **قلنا** لا نسلم ثبوت **العالمية** فان ثبوتها فرع **ثبوت الاحوال** والحال هو الواسطة بين الموجود والمعدوم **وهو** عند الجماهير من ائمة اهل البيت عليهم السلام وغيرهم **باطل** لما علم ضرورة من ان الموجود ما له تحقق والمعدوم ما ليس كذلك ولا واسطة بين النفي والاثبات ولذا قال بعض ائمة اهل البيت عليهم السلام في وصف اعتقادات ابائه الصحيحة من قصيدة طويلة ولم يثبتوا صفة للذات زائدة ولا قضوا باقتضا حال لاحواله **والمفهوم غير لازم** للمنطوق لتخلفه عنه في كثير من الصور كما سبق تحقيقه **سلمنا** عدم الانفكاك بين العلم والعالمية وبين المفهوم والمنطوق فلا نسلم التساوي في الشبه اذ العلم والمنطوق علة العالمية والمفهوم والعلة والمعلول يجب تلازمهما ابتدا ودواما بخلاف التلاوة والحكم **ولا تلازمهما الا ابتداء** لان التلاوة امارة الحكم في ابتداء ثبوته دون حالة دوامه فلا تدل الا على ثبوته ابتدا ولا تدل دوامه على دوامه ولذلك يثبت الحكم بها مرة واحدة مع تكررها ابدا فاذا نسخت التلاوة وحدها كان نسخا لدوامها وهو غير الدليل واذا نسخ الحكم وحده فهو نسخ للدوام وهو غير المدلول **ولا يلزم انفكاك** الدليل عن المدلول **قيل** في الاحتجاج للمانعين لنسخ احدهما دون الاخر ثانيا **بقاء احدهما** من دون الاخر **يوقع في الجهل** لايهامه اعتقاد بقاء الحكم لنسخ التلاوة واعتقاد ثبوته لبقائها **ورفع الفائدة** عن القران لانحصار فائدة اللفظ في افادة مدلوله فاذا لم يقصد اصلا وقصد ولكن من غير ذلك اللفظ فقد

بطلت فائدته ويكون عبثا والتجهيل والعبث قبيح لا يجوز على الله تعالى **ورد بالمنع** للامرين اما الايقاع في الجهل فلانه منتف **مع الدليل** الدال على بقاء التلاوة او الحكم دون الاخر اذ المجتهد يعلم بالدليل والمقلد يعلم بالرجوع اليه واما رفع الفائدة فكذلك لا نسلم مع بقاء التلاوة كونه قرانا يتلى للثواب **وكونه معجزا** بفصاحة لفظه ومع بقاء الحكم قد حصلت في الابتداء وقد يعترض هذا الاحتجاج على وجه يكون مع المانعين من نسخ التلاوة دون الحكم فقط وللعاكسين ويوجد مما سبق تقريره جوابه

مسئلة

يجوز نسخ القران والمتواتر والاحاد كل بمثله اتفاقا ولا خلاف فيه الا من منع النسخ مطلقا او من منعه في القران فيجوز نسخ القران بالقران كايتي العدتين والخبر المتواتر بالخبر المتواتر ومثاله عز وقد مثله الرهوني بنسخ المتعة ونسخ الكلام في الصلوة والخبر الاحادي بالخبر الاحادي نحو حديث الصحيحين كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها الا فادة كنت نهيتكم ان النهي كان من السنة وكنسخ نكاح المتعة ونسخ الوضوء مما مسته النار ومن مس الفرج وهو كثير **و** يجوز نسخ **الاضعف بالاقوى** فيجوز نسخ الاحادي بالمتواتر اتفاقا ويجوز نسخ السنة متواترة كانت او احادا بالقران عند الجمهور كنسخ تحريم مباشرة الصائم اهله ليلا بعد النوم او صلوة العشا بقوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الاية وكالتوجه الى بيت المقدس فانه كان بالسنة ثم نسخ بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام **لا العكس** اي الاضعف **ان كان الاحاد مع** جواز تجدد ما الكتاب في السنة المعلومة لان جواز نسخه بالمتواتر متفق عليه والكتاب اقوى منه ولكن اورد معاد ولما قد مناه من صور الوقوع قيل يجوز ان يكون نسخها بالسنة ويوافقها القران او يثبت المنسوخ بشرائع من قبلنا او بقران نسخ تلاوته قلنا لو قدح ذلك لما صح اجماع العلماء على صحة الحكم بما يجيء نص علم تاخره عما يخالفه ويجيبه شرائع من قبلنا مقصورة بما قص فيه ولم يفصح الكتاب وما نسخ تلاوته لا يسمى قرانا بل سنة لانه وحي غير متلو ولذا لا يجوز به الصلوة ومن ذلك مصالحة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم اهل مكة في الحديبية على رد نسائهم ثم نسخ بقوله تعالى فان علمتموهن مؤمنات الاية **او** كان الاضعف هو **المتواتر** والاقوى الكتاب **فلا اقل من الجواز** لنسخه بالكتاب القطع بامكانه في نفسه وعدم لزوم المحال منه كعكسه والمدعى انما هو الجواز لا الوقوع **ويصح نسخ السنة** معلومة كانت او مظنونة **بالقران** وهو قول الشافعي صرح به في رسالته قال القاضي عبد الجبار ومن اصحابه من يضيف اليه جواز ذلك وليس يظهر من قوله لكنه لما راى المسئلة تضعف على النظر جعله قولا اخر حسب ما يفعله كثير منهم انتهى كلامه وجمهور المتاخرين من الشافعية يتاولون كلامه بانه انما اراد نفي الوقوع دون الجواز قال الامام يحيى ومن ائمة المؤيدية من ذهب الى ذلك وذلك للدليل السمعي اعني **لقوله تعالى** وانزلنا اليك الذكر **لتبين للناس** فجاز ان يكون ما جاء به من الذكر الذي هو القران مبينا لا رافعا **والنسخ رفع** لا بيان **قلنا البيان** معناه **التبليغ** لانه الظهار **سلمنا فالنسخ بيان** لانها مدة الحكم كما سبق في مقدمة الباب **سلمنا فاين نفيه** اي النسخ لانها انما تدل على كونه مبينا في الجملة ولا ينافي كونه ناسخا في الجملة سلمنا التعميم فلا يكون مبينا اعتبارا ما ثبت به من الاحكام ناسخا باعتبار ما ارتفع به منها وقد تقرر الاحتجاج لهذه الاية على وجه اخر حاصله ان الاية تدل على ان السنة تبين القران لانه عليه الصلوة والسلام انما يكون مبينا لما يلوح

Copy ... iversity

الكتاب السنه لكان مخالفا لقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم اذ النسخ تبيين فيكون المبين هو
الكتاب لا الرسول فيلزم نقيض ما نطق به القران وهو محال وحاصل الجواب منع اختصاص تبيينه
بها والجواز ان يكون مبينا لما ورد على لسانه من الكتاب والسنه جميعا **والجمهور** من ايمه الزيديه وغيرهم
على جواز نسخ القران بالمتواتر من السنه ومنعه الشافعي رضي الله عنه وتابعه على ذلك طايفه وهو
مروي عن بعض ايمه الزيديه واختلف المانعون فمنهم من منعه عقلا كالحارث المحاسبي وعبد الله
ابن سعيد والقلانسي وهو روايه عن احمد بن حنبل ومنهم من منعه سمعا كالشيخ ابي حامد الاسفراين
وهو مقتضى كلام المانعين من ايمه الزيديه والمؤول به مذهب الشافعي احتج الجمهور بقوله
لانه معلوم متاخر ورضا **موجب** على المكلفين **اتباعه** ولا مانع من معرفة كون حكم القصه
بالقران ومعرفة كون بدله مصلحه بالسنه **قيل** في الاحتجاج للمانعين سمعا قال الله تعالى ما
ننسخ من ايه او ننسها **نات بخير منها** او مثلها وهو يدل على عدم جواز نسخ القران بالسنه
من وجهين احدهما ان ما ننسخ به القران يجب ان يكون خيرا او مثلا والسنه ليست كذلك ثانيهما
انه قال نات والضمير يعود فيجب الا ننسخ الا بما ياتي به الله وهو القران **قلنا المراد** من قوله
بخير منها او مثلها **الحكم وهو خير** او مثل في حق المكلف حكمه او ثوابا **سلمنا فغير الناسخ** اذ لا يصح
ان يكون المراد بالايه على موجب ظاهرها ان الله تعالى متى نسخ ايه انزل ايه اخرى مثلها او خيرا
منها وان لم تكن هي الناسخه للاولى بل يكون الناسخ لها امرا اخر **سلمنا فعن التلاوه** يعني لم لا يكون
المراد في الايه نسخ التلاوه فاذا نسخ تعالى تلاوة ايه بدل لها بايه تلاوه تماخير في الثواب ومثل
وقوله الضمير في نات لا يمنع النسخ بالسنه لان الكتاب والسنه جميعا من عند الله قال تعالى
وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى وبه يعلم الجواب عن تمسكهم بقوله تعالى قل ما يكون لي
ان ابدله من تلقاء نفسي ان لم يكن المراد لا اضع لفظا لم ينزل مكان ما انزل واما المانعون عقلا
فاحتجوا بان تجويزه يؤدي الى التنفير عن الانبيا وعما جاوا به من حيث تجويز ان ياتي من عند نفسه
بما يرفع حكم ما جاء من عند الله وقد نبه الله تعالى على هذا المعنى بقوله قل ما يكون لي ان ابدله
من تلقاء نفسي قلنا قيام الدلاله على عصمتهم في التبليغ عن الله تعالى وتعريف الامه بمصالحها الشرعيه
وعلى ان كل ما جاء به من عند الله وعلى انه لا يجوز عليه الكذب والتغيير والتبديل يزيل التنفير **والجمهور**
ايضا **على منع نسخ الكتاب والسنه المتواتره المعلومه بالاحاد** التي لا تفيد القطع بالقران
لان القاطع لا يعارضه المظنون وذهب متاخروا الحنفيه الى جواز نسخ الكتاب والسنه المتواتره
بالخبر المشهور قالوا لان النسخ بيان من وجه وتبديل متراخ من حيث بيانيته يجوز بالاحاد
كبيان المجمل والتخصيص ومن حيث تبديله يشترط التواتر فجاز التوسط بينهما عملا بالجهتين
وفيه انه لا واسطه بين العلم والظن وقد صرحوا بان المظنون لا يقابل القاطع وفي جمع الجوامع
ان نسخ القران بالاحاد جايز غير واقع وذهب القاضي ابو بكر الباقلاني والغزالي وابو عبد الله
البصري الى جوازه في عصره عليه الصلوه والسلام لا بعده ووافقهم الامام يحيى بن حمزه من ايمه الزيديه
عليهم السلام على ذلك لما يجيء من حديث اهل قبا وبعث الاحاد الى الافاق وغيرها وللاجماع على المنع فيما
بعده الى ظهور المخالف وذهب جمع من الظاهريه الى جوازه ووقوعه لانه اذا جاز تخصيص
القاطع بالاحاد جاز نسخه به لان ذلك تخصيص في الاعيان وهذا تخصيص في الازمان
واجيب بالفرق بان التخصيص بيان وجمع بين الدليلين والنسخ ابطال ورفع لاحدهما قالوا
قد وقع والوقوع فرع الجواز بيان ذلك ان التوجه الى بيت المقدس كان متواترا فاستداروا
في قبا بخبر الواحد ولم ينكر عليه السلام وانه عليه السلام كان يبعث الاحاد لتبليغ مطلق الاحكام
حتى ما نسخ متواترا لو كان ونسخ الوصيه للوالدين والاقربين بقوله عليه الصلوه والسلام لا وصيه
لوارث ونسخ قوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد بقولها لم يمت رسول الله صلى الله
عليه واله وسلم حتى احل له ان يتزوج من النسا ما شا ونسخ قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الايه بنهيه عن
اكل كل ذي ناب **واجيب عن الاول** بان خبر الواحد افاد القطع بالقراين فان نداء مناديه عليه السلام
بالقرب منه في مثلها قرينه صدقه عادة **وعن الثاني** بمنع بعثه للاحاد بما ينسخ قاطعا لظهور
امر الناسخ والمنسوخ في حق النايين عنه عليه السلام في كونها لتبليغ الاحاد ولو سلم فحصول
العلم به بقرينه الحال **وعن الثالث بان الخبر معلوم** لتلقي الامه اياه بالقبول روى ابو عبيد عن الحسن
قال كانت الوصيه للوالدين والاقربين فنسخ ذلك وصارت الوصيه للاقربين الذين لا يرثون
ثم قال ابو عبيد والى هذا صارت السنه القايمه عن رسول الله صلى الله عليه واله وسلم واليه انتهى
قول العلما واجماعهم في قديم الدهر وحديثه ولو سلم فالنسخ بايه المواريث كما روي عن كثير من الصحابه
وغيرهم والحديث انما دل على ان ايه المواريث متاخره والدلاله تجتمع في المال حقان لتصديره
بان الله قد اعطى كل ذي حق حقه والوجه ان في قوله تعالى يوصيكم الله اشعارا بانه تعالى تولى
بيان حق كل ذي حق من الاقارب بعد ان فوضه الينا لعجزنا عن معرفة مقاديره كما قال تعالى
لا تدرون ايهم اقرب لكم نفعا واوضح ذلك الاشعار بالحديث وكرهه ان نغير انصبا الاقارب
كان مفوضا الينا لانه المفهوم من قوله بالمعروف ثم اوجبها الشارع مقدره في الايه والمقدره
تنافي المفوضه فنسختها **وعن الرابع** بان قوله تعالى من بعد فيه في الحكم محكم في الناسخ والحديث
غير صحيح ولو سلم فالنسخ بقوله انا احللنا لك الايه واحكم الايه وقولها احل ظاهر في انه بالكتاب
وعن الخامس بان المعنى لا اجد الان والتحريم في المستقبل لا ينافيه ولو سلم فالحديث مخصص
لا ناسخ **مسئله الجمهور على ان الاجماع لا ينسخ** اي لا يكون منسوخا وحكى الفرش
وغيره الاتفاق على ذلك وحكى السيد ابرهيم في فصوله الخلاف فيه عن ابي الحسين الطبري
وابي عبد الله البصري وفي حكايته عن ابي عبد الله البصري نظر احتج الجمهور بقوله **لانه**
المقدر **اما قاطع فيكون الاجماع خطا** لانعقاده على خلاف الدليل القاطع لانه اذا كان
نصا فهو متقدم على الاجماع لكونه لا ينعقد في حياته صلى الله عليه وعلى اله وسلم والاجماع لا ينعقد
على خلاف النص القاطع وان كان اجماعا قاطعا فلان الاجماع لا ينعقد على خلاف الاجماع
والا لزم ان يكون احد الاجماعين باطلا بالضروره سواء كان سنده ظنيا او قطعيا ولما
امتنع بطلان الاجماع القاطع كان الاجماع الاخر المفروض ناسخا باطلا لانعقاده على الخطا وانه محال

ولا يعترض بقوله الذكر وحيه ... السنه ... الي بالسنه

اي الخير او مثله

فيكون ظاهرا في القطع الوحي وعدم تبديل لفظا فلا يدل على منع تبديل الحكم ...

واقاطع و والظن لا يقابله اى لا يقابل الاجماع القطعي للاجماع على نقيض نص القاطع على المظنون هذا
ان كان الاجماع المفروض نسخه قطعيا واما ان كان ظنيا فالحجة الشاملة له وللقطعي قوله ولا ارتفاع
النسخ بارتفاع الوحي بموته صلى الله عليه وعلى آله وسلم والاجماع لا ينعقد الا بعده عليه الصلوة والسلام لان
ولهم في زمانه من دونه لا يخ وقع قوله او بتقريره للحجة في قوله او بتقريره لا في قولهم فاذا انعقد الاجماع بعده
لم يكن نسخه بكتاب ولا سنة لعدمهما بعد وفاته ولا باجماع لانه ان كان لا عن دليل فخطا او عن دليل لم
يقدمه على الاجماع المفروض كونه منسوخا والناسخ لا يتقدم المنسوخ والقياس شرطه عدم مخالفة
الاجماع مع ان التعبد به معارض للتعبد باصله فلزم تقدمه وهو باطل قيل في الاحتجاج
بالنسخ الاجماع من الامة في مسئلة على قولين نقول باحدهما طائفة وبالآخر الباقون اجماع من الكل
على انها اجتهادية على المجتهد المصير الى ما ادى اليه اجتهاده منها وللمقلد الاخذ بايهما شاء ثم انه يجوز الاجماع
على احد القولين كما مر فالاجماع حينئذ على احدهما ناسخ للاجماع الاول لابطاله الجواز الذي اقتضاه
لا نسلم الاجماع الاول لان كل فرقة يجوز ما تقول به وتنفي الآخر ولو سلم فلا نسلم انعقاد الاجماع الثاني لما تقدم
في الاجماع من القول بامتناعه ولو سلم الاجماعان فان الاجماع الاول من الاولين على جواز الاجتهاد فيما
اختلفوا فيه مشروط بان لا يوجد قاطع يمنع الاجتهاد للاجماع على ان الاجتهاد بخلاف القاطع لا يجوز
والجمهور على انه لا ينسخ اى لا يكون ناسخا لغيره وما وجد من الاجماع على خلاف النص فليتضمن الناسخ
لا انه هو الناسخ اما عن مستند نص فالنسخ به لا بالاجماع او لا عنه فالاول اما قاطع الى آخره اى الاجماع
الدليل المذكور في منسوخيته يعني انه اذا لم يكن عن مستند منصوص فان كان الاول قطعيا كان الاجماع
على خلاف القاطع وخلاف القاطع خطا والاجماع معصوم عن الخطا وان كان ظنيا لم يبق مع الاجماع
على خلافه دليلا لان شرط العمل به رجحانه وافادته الظن وقد انتفى بمعارضة القاطع له وهو الاجماع
فلا يثبت به حكم ولا يتصور فيه بان ثبوته ولا رفع فلا نسخ فان قيل الثابت بالظن قبل انعقاد الاجماع
اذا ارتفع به صار نسخا كارتفاع الثابت بالظن من الكتاب والسنة بالنص القطعي المخالف قلنا انعقاد
الاجماع على خلافه يدل على بطلان الظن من اصله وعلى خطا العامل به قبل الاجماع بخلاف رفع الثابت
بالظن من الكتاب والسنة بالنص القطعي فان العامل بالظن قبل نسخه بالقطعي مصيب وقوله والاعتقاد
حجة اخرى للجمهور وقيل ارتفاع النسخ بارتفاع الوحي والاجماع معصوم عن مخالفة دليل شرعي من الكتاب
والسنة لا معارض له منهما فما وجدناه من الاجماع مخالفا لهما حكمنا بتضمنه للناسخ ان لم يمكن الجمع بالتاويل
وقيل انه يجوز ان ينسخ اى يكون ناسخا لغيره وهذا القول حكاه في الفصول عن ابي علي الجبائي
والقاضي عبد الجبار وابن ابان وابي الحسين الطبري وابي عبد الله البصري وحكاه البيهقي في المدخل
عن الشافعي وفي نسبة هذا القول الى ابي عبد الله البصري نظر لان السيد ابا طالب رضي الله عنه حكى
عنه المنع من النسخ به وهو بمذهب شيخه اعرف ولم يحك الجواز الا عن عيسى بن ابان ونفر تابعوه
واختار صاحب فصول البدايع من متاخري الحنفية جواز نسخ الاجماع بالاجماع واما غيره فلا يكون
ناسخا له ولا منسوخا به ووجه القائلين بالجواز ما اشار اليه بقوله لما تقدم من حدوث الاجماع بعد
الاختلاف تقريرا وجوابا فلا نطول باعادته مسئلة اختلف في نسخ القياس يعني ان الحكم الثابت

بالقياس هل يجوز نسخه بدليل آخر مع بقاء حكم اصله او لا يجوز وفيه اقوال اولها المنع وهو مذهب
الجمهور من الفقهاء والمتكلمين من غير فرق بين كونه في زمنه عليه الصلوة والسلام وبعد وفاته
وبين القطعي والظني وغير ذلك وثانيها الجواز من غير فرق كذلك ونسب هذا القول الى ابن العباس
ابن سريج من الشافعية وغيره وقوله مطلقا راجع الى القولين معا كما بيناه وثالثها الجواز في القياس
الظني لا القطعي رواه السيد في الفصول اللؤلؤية عن القاضي عبد الجبار وفي معتمد ابي الحسين عنه
ولان احدها المنع مطلقا ورابعها انه ان كان معلوم العلة جاز نسخه قال لان النبي صلى الله عليه وآله وسلم لو نص
على ان علة تحريم البر هي الكيل وامرنا بالقياس لكان ذلك كالنص في تحريم الارز فكما جاز ان يحرم الارز ثم
يجوز ان ينسخ هنا تحريمه المستفاد من هذه العلة المنصوص عليها ومنع من قياسه على البر وهذا ما
مال اليه كثير من الحنابلة كابي الخطاب وغيره واختاره الآمدي من كون ما علته منصوصة كالنص ينسخ
وينسخ به بخلاف المستنبطة فانه متى وجد نص بخلافها تبين فساد القياس ورابعها جواز نسخه في
زمنه عليه السلام لا بعد وفاته صلى الله عليه وعلى آله وسلم وهو مذهب الامام يحيى وابي الحسين البصري
والرازي وانما يجوز نسخه في عصره صلى الله عليه وآله وسلم بدليل حصولا باقوى من نص وقياس اما بالنص فكما
اذا نص على تحريم بيع البر بالبر متفاضلا وتعبد الناس بقياس الارز عليه بامارة دالة على ان علة
التحريم الكيل ثم نص على اباحة بيع الارز بالارز متفاضلا واما بالقياس فبان يكون المسئلة بحالها
الا ان الرسول عليه الصلوة والسلام نص على اباحة التفاضل في بعض المكولات ونبه على ان علته كونه
مالا بامارة هي اقوى من الامارة الدالة على ان علة تحريم البر هي الكيل فيلزم من ذلك قياس الارز
على ذلك المكول واما القياس الثابت بعد وفاته عليه السلام فلا يصح نسخه بنص كتاب او سنة
لتعذر ذلك بعده عليه الصلوة والسلام ولا بنص ظهر بعد الخفا ولا اجماع ولا قياس اقوى
او مساو ولان زوال القياس ليس للنسخ بل لزوال شرطه وهو انتفاء معارضة النص والاجماع
والقياس الاقوى وكذلك المساوي لتساقطهما واما القياس الاضعف فساقط وذهب ابن الحاجب
الى انه يجوز في عصره صلى الله عليه وآله وسلم بقطعي سواء كان نصا او قياسا اذ كان النسخ بالقطعي
لا في القطعية وهو ان يكون المنسوخ قياسا قطعيا بان يكون جميع مقدماته قطعية ونسب
الفناري في فصوله هذا القول الى الشافعية واما بعده عليه الصلوة والسلام فلا نسخ وان ذهب
بعض القياس ذاهب في سائر الاعصار لعدم اطلاعه على ناسخه بعد البحث عنه فانه وان كان
يعد ايطنه ورفع حكمه في حقه بعد اطلاعه على الناسخ لا يكون نسخا متجددا بل يتبين انه كان
منسوخا والفرق بين الامرين غير خفي وذهب الشاوي الى انه يجوز نسخ القياس بالقياس
الاقوى خاصة اصح القائل بالمذهب الاول وهو المنع على الاطلاق بان شرط العمل بالقياس
عدم ظهور المعارض سواء كان اقوى او مساويا فاذا ظهر المعارض زال شرط العمل به من اصله
بناء على ان كل مجتهد مصيب او قيل المصيب واحد لان الذي يظهر للمجتهد بعد القياس لا بد ان يكون
معتبرا في عصر النبي صلى الله عليه وآله وسلم والا لم يكن شرعيا قلنا ما ذكرتم مسلم في الاجتهاد لان شرط
العمل بما عدم ظهور معارض راجح او مساو مع الاتفاق على جواز نسخها بالراجح فان قيل ناسخ الاجتهاد

مراجح فلا يكون ناسخا في حق المكلف حيث العمل بالمنسوخ فلا يكون العمل بالمنسوخ مشروطا فلا يصرف
اذا وجد الناسخ انه زال شرط العمل به لان زوال الشرط يقتضي سابقيته قلنا وناسخ القياس يعتبر
عن حكمه للاتفاق على انه مظهر الحكم لا مثبت له فيكون كما سوا اصح الاخرون وهم القائلون بالجواز
مطلقا والمفصلون اما المجوزون على الاطلاق فلهم مقام واحد ودليله ان القياس يجوز نسخ حكمه
كغيره من الادلة الشرعية في ذلك فيجوز نسخه بما هو اقوى منه ومثله اذا عرف تقدم اصله على ناسخه
وجه من الوجوه السالفة واما المفصلون فلكل منهم مقامان احدهما مقام الجواز ودليله ما سبق
مقام المنع وقد اشار الى متمسك كل منهم فيما منعه فقال ثالثهم والقطعيان لا يتعارضان والظنيان
يعني ان ثالث الاخرين وهم القائلون بجواز نسخ الحكم المستفاد من القياس الظني دون غيره تمسكهم في جواز
ما يجوز فيه ما تقدم وفي امتناع نسخ الحكم الثابت بالقياس القطعي انه لا يجوز ان يكون ما ينسخه قطعيا
لان القطعيين لا يتعارضان ولا ظنيا لان الظني مع القطعي ساقط والاحكام انما تثبت بهما قلنا يختار
انه ينسخ بالقطعي وقولكم القطعيان لا يتعارضان قلنا مسلم ولكنه لا تعارض مع التاريخ الذي لا يعرف
النسخ الا به والتعارض بين الشيئين انما يتحقق مع اتحاد الوقت فاذا كان الناسخ واردا عن الشارع بعد
امكان العمل بالفرع المنسوخ تعدد الوقت وانتفى التناقض اصح بالتهم اي ثالث الاخرين وهو القائل
بجوازه في عصره عليه السلام بنص او قياس اقوى والمنع من بعده لقيام المنع بقوله وارتفع النسخ بارتفاع
الوحي فلا يصح نسخه بكتاب او سنة متجددين ولا بغيرهما كما سبق قلنا ارتفاع النسخ بارتفاع الوحي
ولكنه غير مفيد للاتفاق على ان القياس مظهر الحكم لا مثبت له فالقائلون بالجواز على الاطلاق
لا يقولون بان الحكم المستفاد من القياس الواقع بعده صلى الله عليه وآله وسلم انما ثبت به واستمر الى ظهور الناسخ
له حتى يلزم وقوع النسخ بعد ارتفاع التنزيل وانما يحكمون بان ثبوته مقارن لثبوت حكم اصله فيحكم به
الان متقاصلا مقارنا للتحريم بيع البر متفاضلا سواء وقع في ذلك الوقت تركيب قياس او لا واذا ورد
بعد ذلك ما يدل على جواز التفاضل في الارز كان نسخا للقياس على البر فاذا قاسه قايس في سائر الاعصار
على البر لعدم اطلاعه على الناسخ ظهرت له منسوخية القياس بعد خفائها ولم يكن من النسخ بعده صلى
الله عليه وآله وسلم في شيء هذا مع عرفان تأخر الناسخ عن اصل المنسوخ والا فان كان معارض القياس نصا
او قياسا اجماعا حملناه على انه قرينة عدم التعبد بالقياس كما في بناء العام على الخاص مع جهل التاريخ
اصح رابعهم يعني رابع الاخرين وهو القائل بجوازه في عصره صلى الله عليه وآله وسلم اذا كان الناسخ
قطعيا والقياس قطعي والمنع في الظني مطلقا والقطعي بعده صلى الله عليه وآله وسلم لقيام المنع كما دل عليه
مطلقا يعني ان حجته على امتناع نسخ القطعي بعده صلى الله عليه وآله وسلم كحجة ثالثهم وهو ارتفاع النسخ بارتفاع
الوحي وحجته على امتناع نسخ القياس الظني في حياته وبعده صلى الله عليه وآله وسلم كحجة المانعين مطلقا
والجواب كالجواب اصح خامسهم وهو القائل بجواز نسخه بالقياس الاقوى لا بغيره لما سبق من ان
الحكم المستفاد من القياس كغيره من الاحكام الشرعية فيجوز نسخه كما جاز نسخها ولكنه اذا كان الناسخ
غير القياس فانه يزيله من اصله لان ذلك الغير اما نص واما اجماع ومن شرط صحة القياس الا يخالف
نصا ولا اجماعا فاذا وجد نص او انعقد اجماع على خلافه زال لزوال شرطه وزوال المشروط لزوال الشرط

القياس الاقوى اما مساو او مرجوح والكل ساقط اما المساوي فلامتناع الترجيح
فيبقى نسخا وغيره دون مرجح وسقوط الاول لزوال شرطه لا للنسخ لان من شرط العمل بالقياس عدم ظهور المعارض
كما سبق واما المرجوح فلاستلزام النسخ به تقدم المرجوح على الراجح قلنا يجوز نسخه بالنص ولا نزاع
في الناسخ المفيد لتأخر النص الناسخ عن اصل القياس مع نسخ العمل بالقياس المنسوخ كما سبق
ربما ولو كان النص مزيل القياس من اصله على الاطلاق لوجب ان يزيله من اصله القياس الاقوى
لان من شرط صحة القياس الا يخالف قياسا اقوى ايضا واختلف في نسخه يعني في نسخ القياس
بغيره على اقوال اولها المنع وثانيها الجواز مطلقا اما منع النسخ به مطلقا فهو قول الامامين
ابي طالب والمنصور بالله عبد الله بن حمزة عليهما السلام وحكاه ابو طالب عن عامة الفقهاء والمتكلمين
ولا ينسخ نصا ولا قياسا اما النص فلاجماع الصحابة على رفض القياس عند وجوده واما القياس فلان
تقدمه سيقدم اصله قرينة تخصيص علة الاخر كما في بناء العام على الخاص ان لم يكن مرجوحا والا تبين
زوال شرط العمل به كما تقدم واما الجواز مطلقا فهو مذهب ابي العباس ابن سريج من اصحاب الشافعية
واذا رجح قياس متأخر لنا حكم شرعي حكم اصله على خبر الواحد مثلا بوجه من وجوه الترجيح او ساوى
بينهما وجب نسخه بالقياس لاستناده الى النص المتأخر الدال على علية العلة مع حكم الاصل على حكم
الاصل فقط لان النص الدال على حكم الاصل قد تكون علته مستنبطة فيكون النص على الحكم المدعى
ثم معارضا لها فلا يصح الالحاق فلا نسخ وثالثها الجواز في الجلي فيجوز ان ينسخ القياس
الجلي غيره من سائر الادلة بخلاف الخفي لضعفه قال الدواري وهو قياس المعنى دون قياس
الشبه وجعله قولا لابن سريج والقول الاخر مع القائلين بالجواز مطلقا وحكاه الاستاذ ابو منصور
عن ابي القاسم الانماطي ورابعها الجواز في القطعي لمثله فيجوز ان ينسخ القياس القطعي
لمماثله سواء كان نصا او قياسا وهو اختيار ابن الحاجب ومن وافقه بشرط ان يكون في زمنه
صلى الله عليه وعلى آله وسلم اما ما وجد بعد زمنه صلى الله عليه وآله وسلم فلا يكون ناسخا لانتفاء النسخ حينئذ قلنا
يتبين به ان مخالفه كان منسوخا وخامسها الجواز في الجلي القطعي وهو مذهب القاضي
البيضاوي كما تقدم وفي المسألة مذاهب اخر منها انه لا يجوز ان ينسخ القياس الا قياسا مثله
نقله البرماوي عن نص الشافعي وجمهور الشافعية ورجحه وظاهره عدم التفرقة بين تأخر الناسخ
مساواته للمنسوخ فيكون قولا مغايرا لما اختاره البيضاوي ومنها ما حكاه ابو الحسين بن القطان
وغيره عن ابي القاسم الانماطي ان القياس المستنبط من القرآن ينسخ به القرآن والمستنبط من السنة
تنسخ به السنة ومنها جواز النسخ به ان كانت علته منصوصة لا غير وهو اختيار الباجي والآمدي
وغيرهما مسألة فيما يتعلق بنسخ الفحوى وهو مفهوم الموافقة وقد اتفق القائلون بكونه
ليس من باب القياس على جواز النسخ به ونسخه مع اصله واختلف العلماء في نسخ كل من الفحوى
والاصل وهو ما له المفهوم دون الآخر فهل يجوز نسخ تحريم الضرب وابقاء تحريم التأفيف وعكسه
او لا يجوز شيء من ذلك او يجوز بعض ويمتنع بعض فيه اقوال اولها المنع مطلقا فلا ينسخ الفحوى
دون اصلها ولا الاصل دون فحواه اللهم الا ان يكون بقاء الفحوى بدليل آخر غير المنسوخ فانه جائز

Copyright ... University

بلا خلاف وهذا من مسائل الحنفية البردوي والاكثرين و رابعها الجواز مطلقا فينسخ كل من الفحوى والاصل
وبقي الاخر وهذا مروي عن القاضي عبد الجبار واختاره القاضي عبد الوهاب في جمعه و ثالثها الجواز في
الاصل يعني يجوز نسخ الاصل مع بقاء الفحوى دون العكس فلا يجوز وهذا مذهب ابن الحاجب وغيره
و رابعها الجواز فيه اي في الاصل خاصة في الاولى والا فمنعها يعني انه يجوز نسخ الاصل مع بقاء الفحوى
لا الفحوى مع بقاء الاصل اذا كانت الفحوى بمعنى الاولى وان لم يكن الفحوى اولى بل كانت مساوية جاز
النسخ في كل واحد من الاصل والفحوى مع بقاء الاخر وهذا مذهب الامام يحيى بن حمزة والشيخ احمد الرصاص
وخامسها الجواز في الفحوى مع بقاء الاصل لا الاصل مع بقاء الفحوى الا بدليل اخر وهذا اختيار السيد
عبد الله بن زيد المدحجي رحمه الله تعالى اصحها الاول وهو القائل بالمنع فيهما بان تحريم الضرب لازم
لتحريم التأفيف والاثم بعلم منه وتحريم التأفيف متبوع لتحريم الضرب وقد تقرر ان نفي اللازم والمتبوع
يستلزم نفي الملزوم والتابع والا لزم ان يوجد الملزوم والتابع مع عدم اللازم والمتبوع والتبع
حقيقة اللزوم والتبعية فاذا ارتفع اللازم ارتفع الملزوم والا لم يكن ملزوما واذا ارتفع المتبوع
ارتفع تابعه والا لم يكن تابعا قلنا دلالة المنطوق على المفهوم بالالتزام والمعتبر في الدلالة الالتزامية
معارف علم البيان وهو الانتقال من الملزوم الى اللازم في الجملة فهو دون اللزوم في الجملة لا يستلزم عدم
الانفكاك بين اللازم والملزوم حتى يلزم وجود الملزوم مع عدم اللازم سلمنا فعند الاطلاق
لو سلم ان اللزوم هنا بمعنى امتناع الانفكاك فانما هو كذلك عند الاطلاق وعدم التصريح بنفي اللازم
اما اذا صرح بنفيه كما اذا قيل اقتله ولا تستخف به فان القتل وان كان مستلزما للاستخفاف
الا انه اذا صرح بنفيه لم يستلزمه وما نحن فيه كذلك فانه اذا نسخ تحريم الضرب كان مصرحا باباحته
فلا يكون لازما والتبعية في الدلالة وهي باقية يعني ان دلالة اللفظ على الفحوى تابعة لدلالته
على الاصل وليس حكمها تابعا لحكمه فان فهمنا لتحريم الضرب حصل من فهمنا لتحريم التأفيف لا ان
الضرب انما كان حراما لان التأفيف حرام ولو لا حرمة التأفيف لما كان الضرب حراما فالمرتفع
هو تحريم التأفيف لا دلالة اللفظ عليه فانها باقية والمتبوع لم يرتفع والمرتفع ليس بمتبوع
اصحها الثاني وهو القائل بالجواز فيهما بان افادة اللفظ للاصل والفحوى دلالتان متغايرتان
ولا لزوم بينهما حكما بمعنى امتناع الانفكاك بينهما وغاية ما بينهما اللزوم في الجملة وهو لا يمنع
الانفكاك في الجملة فجاز رفع كل واحد منهما دون الاخر واجيب بانه لو لم يكن بين الاصل والفحوى
الا اللزوم في الجملة لزم ان لا يكون الحكم ثابتا فيهما بطريق الاولوية لكن الاولوية مشروط عند
البعض واسقاطها يوجب اللزوم الكلي بينهما ورد بانه لو كان اللزوم بينهما كليا لما جاز التصريح
بالخلاف لكنه جائز قطعا كما سبق ودفع بان مثل قوله تعالى ولا تقل لهما اف ان قيل في مقام
ايجاب التعظيم امتنع التصريح بنقيض المفهوم والا لزم التناقض وان لم يقل في مقام التعظيم
لم يلزم ثبوت المفهوم فلا يضر التصريح بالنقيض ورد بانه لا مانع من اعتبار معنى في وقت
واعتبار غيره في اخر كما هو في نسخ القياس فلا يلزم من قوله ولا تقل لهما اف في مقام التعظيم
ان يستمر اعتبار التعظيم حتى يمتنع التصريح بنقيض المفهوم لجواز ان يعتبر في وقت اخر غيره

التأفيف بمعنى غير التعظيم فيجوز نسخ المفهوم ويكون نسخه فرعا لذلك واما حجج المذاهب الاخر
فمدارها على هاتين الحجتين فلا نطول بتفصيلها وقد اختلف في نسخ مفهوم المخالفة والنسخ به اما
نسخه فيجوز سواء نسخ معه اصله او لم ينسخ وقد قالت الصحابة رضي الله عنهم ان قوله صلى الله عليه وآله وسلم
الماء من الماء منسوخ بقوله صلى الله عليه وآله وسلم اذا التقى الختانان فقد وجب الغسل مع ان الاصل باق
وهو وجوب الغسل بالانزال واما نسخ الاصل بدون مفهوم المخالفة فذكر بعضهم فيه احتمالين
قال والظاهر منهما عدم الجواز لانه انما دل على ضد الحكم باعتبار ذلك القيد المذكور فاذا ابطل تأثير
ذلك القيد بطل ما ابتني عليه واختار السيد ابرهيم في فصوله الجواز واما النسخ به فمنعه ابن السمعاني
والقاضي عبد الوهاب لان النص دلالته اقوى منه فكيف ينسخ الاضعف الاقوى واختار السيد ابرهيم
في فصوله الجواز وفاقا للشيخ ابي اسحق الشيرازي والبرماوي بناء على ان المنسوخ بالمفهوم قد يكون
مساويا او اضعف كان يكون مفهوم مخالفة او نحو ذلك والله اعلم مسئلة واختلف في بقاء حكم
الفرع مع نسخ حكم اصله فذهب بعض الحنفية الى بقائه والاكثرون الى امتناعه وهو ما اراد بقوله
مع نسخ الاصل لا يبقى حكم الفرع ثم منهم من يسمي ذلك نسخا نظرا الى الظاهر من ارتفاعه بعد كونه
ومنهم من لا يسميه نسخا نظرا الى ان الحكم انما زال بزوال علته اصحها الاكثرون بقوله لخروج العلة
عن الاعتبار يعني ان نسخ الاصل يستلزم خروج علته عن كونها معتبرة شرعا فيجب عدم العلم
بعدم ترتب الحكم عليها في الاصل وانما ثبت الفرع بالعلة فلو لم ينتف بانتفائها لزم الحكم بلا دليل
قيل في الاحتجاج للقائلين بالبقاء الفرع تابع للدلالة لا للحكم كما في الفحوى قلنا بل تابع
للدلالة مع الحكمة ولا نسلم انه لم يحدث شيء الا انتفاء الحكم بل حدث معه انتفاء الحكمة المعتبرة
شرعا وانتفاؤها يستلزم انتفاء الحكم في الفرع لاستحالة بقائه بدون حكمة معتبرة والمفهوم ليس كذلك
اذ لا يلزم من انتفاء الحكمة المحرمة للتأفيف انتفاء الحكمة المحرمة للضرب لان ما يكون حكمة بلعلة على تحريم
التأفيف غايته في ايجاب التعظيم والمنع عن الايذاء فيستتبع تحريم الشتم والضرب وسائر انواع الايذاء
فكانت الرعاية والعناية في تحريم التأفيف اعلى واخص وانتفاء الاعلى والاخص لا يوجب انتفاء
الادنى والاعم مسئلة اتفق الكل على ان الزيادة اذا كانت عبادة منفردة عن العبادة المزيد عليها
انه لا يكون نسخا لحكم المزيد عليه الا ما حكي عن بعض العراقيين من الحنفية ان زيادة صلوة سادسة
على الصلوات الخمس تكون نسخا لانها تخرج الوسطى عن كونها وسطى فتبطل وجوب المحافظة عليها الثابت
بقوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى والجمهور على انها ليست نسخا لان الزيادة انما
تبطل كونها وسطى وابطال وصف الوسطى لا يبطلها اي الصلوة الموصوفة بالوسطى يعني انه لا يبطل حكمها
الشرعي الذي هو الوجوب وانما يبطل وصفها بالوسطى وليس حكما شرعيا اما زيادة شطر اي
جزء كزيادة ركعة في الفجر وزيادة التغريب على الجلد وزيادة عشرين جلدة على حد القاذف او زيادة
شرط كزيادة وصف الايمان في اعتاق رقبة بالاطلاق وزيادة الطهارة على الطواف او رفع
مفهوم مخالفة كايجاب الزكوة في المعلوفة بعد نص السائمة فقيل ان الزيادة نسخ في الاولين
اللذين هما زيادة الجزء والشرط وهذا مذهب الحنفية وقيل انها ناسخ في الثالث وهو رفع مفهوم

المخالفين في غير حكاية الحديث والفصول لبعضها لسانفيه وقيل ان الزيادة لا تنسخ المزيد عليه مطلقا سواء كانت الزيادة في شطر او شرط او غيرهما وهذا مذهب الشافعية والحنابلة والشيخين ابي علي وابي هاشم وقيل ان المزيد نسخ ان غير الاصل المزيد عليه تغييرا شرعيا بان صار كالعدم ووجب استينافه كزيادة ركعة والافلا كالتغريب في الحد من هذا مذهب الامام ابي طالب والقاضي عبد الجبار والقاضي جعفر والمراد بتعميم وهو القاضي عبد الجبار على ذلك فقال او خير في ثالث من امور بعد ان خير في اثنين منها كان يقول اعتق او صم ثم يقول اعتق او صم او اطعم فان زيادة الاطعام يكون نسخا لقبح الاخلال بالاعتاق والصوم لا كزيادة عشرين في حد القذف وزيادة التغريب في حد البكرين فانه لا يكون نسخا عند هولاء لانه لا يلزم من زيادتها استيناف الحدين وانما يلزم ضمها اليه وعند القاضي عبد الجبار ان زيادة شرط منفصل عن العبادة لا يكون نسخا لها مع ان زيادته تصير العبادة من دونه كالعدم لوجوب استينافها به فهو وارد عليه وذهب الشيخ ابو الحسن الكرخي وابو عبد الله البصري الى ان الزيادة ان غيرت حكم المزيد عليه في المستقبل كانت نسخا والا فلا فزيادة العشرين والتغريب في الحدين وزيادة الحكم بشاهد ويمين وايجاب النية والترتيب والمضمضة والاستنشاق في الوضوء وقيد الايمان الى الرقبة في كفارة الظهار يكون نسخا لان الحد قبل الزيادة كان حدا كاملا في الشرع مجزيا وجب عليه اقامته وتعلق بحد القذف ايضا حكم شرعي وهو رد الشهادة وبعد الزيادة نفى جميع ذلك وهكذا الكلام في الشاهد واليمين لان الاية تقتضي الاقتصار على شهادة رجلين او رجل وامراتين وفي النية والترتيب والمضمضة والاستنشاق لان الوضوء كان مجزيا من دونها ومثال ما ليس بنسخ عندهما الامر بستر الركبة بعد الامر بستر الفخذ لان ستر الفخذ مقتضي لايجاب ستر الركبة من حيث انه لا يتم الا به فلم يغير المزيد عليه في المستقبل هذا معظم الخلاف في هذه المسئلة والضابط المرجوع عنده الجميع ان الناسخ رافع الحكم الشرعي والخلاف في الجزئيات فالنافون لكون الزيادة نسخا على الاطلاق يحكمون بان حكم المزيد عليه باق وان التعبد بالركعتين ووجوبها واستحقاق الثواب عليها حاصل بعد زيادة الثالثة كما كان قبلها والمثبتون على الاطلاق يحكمون بان الزيادة قد رفعت حكما شرعيا وهو اجزاء المزيد عليه من دون الزيادة في الركعتين والحد والطهارة والمطلق اذا قيد بناء على ان الاجزاء حكم شرعي واذا وجه الخلاف الى الجزئيات حسن ان يذكر مختار اصحابنا فيما اختلف فيه منها فنقول قد نص اكثر اصحابنا على انه لا نسخ في زيادة العشرين والتغريب في حد القاذف والبكرين وهو على بطلان مفهوم العدد واما اذا اثبتناه كان المنع من الزيادة مستفادا من جهة الشرع فاذا ثبتت الزيادة بدليل شرعي متراخ كان نسخا وهكذا الكلام في ايجاب الزكوة في المعلوفة بعد نص السائمة وفي زيادة الحكم بشاهد ويمين بعد الاقتصار على شهادة رجلين او رجل وامراتين وتقييد المطلق وتخصيص العام نسخ مع التراخي كما تقدم واما زيادة ركعة رابعة لاجل المزيد عليه فمن جعل الاجزاء حكما شرعيا كان ذلك عنده نسخا ومن لا يجعله شرعيا فلا نسخ عنده الا ان يقول انه ارتفع بوجوب زيادة الركعة تحريما الثابت شرعيه الاقتصار على الركعتين والمختار المجزي

بعد التعيين نسخ لقبح الاخلال بالمعين ومسئلة الزيادة في خصال التخيير وقال ابو الحسين ان تحريم الاخلال عقلي لانه متفرع على عدم ايجاب المزيد وذكر عقلي والمتفرع على العقلي عقلي فلا يكون رفعه نسخا واجيب بمنع تفرعه عن عدم ايجاب المزيد عليه ولو سلم فلا نسلم استقلال عدم ايجاب المزيد بالتفرع عليه ولهذا قال الدواري رحمه الله الاحق ان قبح الاخلال شرعي لانه فرع على مجموع الامرين ايجاب الثلاث من خصال الكفارة وعدم ايجاب الرابعة واحدهما لا يكفي في التاثير في قبح الاخلال فيكون قبح الاخلال شرعيا لان ايجاب الثلاث هو الطارئ والمستقل بقبح الاخلال دونه بالمقارنة ولانه اضعف الاصلين والفرع يتبع الاضعف في الحكم واما زيادة شرط للصلوة كان يرد الامر بها مطلقا من غير شرط ثم يرد الامر بتقديم الوضوء او يرد الامر بها مشروطا به ثم يراد به عضو فالخلاف فيها مبني على الخلاف في كون الاجزاء حكما عقليا او شرعيا وان نقص جزء منها نسخ له يعني انه اذا انقص شطر العبادة او شرطها فهو نسخ لذلك الناقص بلا خلاف وهل هو ايضا نسخ للباقي وهو العبادة المنقوص جزؤها او شرطها وقيل انه يكون نسخا في الشطر اي الجزء فاذا اسقط جزء من العبادة كركعة او ركوع كان نسخا لها وان كان المسقط شرطا كالطهارة والنية والاستقبال لم يكن نسخا وهذا مذهب القاضي عبد الجبار واليه يميل كلام السيد ابي طالب في المجزي ووافقه الغزالي في الجزء وتردد في الشرط واعلم انها قد اختلفت كلماتهم في موضع الخلاف من الشروط فكلام ابي الحسين في المعتمد يقضي بالفصل بين الشرط المتصل والمنفصل وميز الشرط عن الجزء بان الشرط ما يجب تقدمه واستصحابه في جميع العبادة كالطهارة واستقبال القبلة وستر العورة والنية في حكم المستصحبة لكونها مؤثرة في جملة العبادة فكانت شرطا لا جزءا والجزء ما لا يجب تقدمه ولا استصحابه في جميعها كالركوع والسجود وما جرى مجراهما وقال ان نسخ القبلة لم يوجب نسخ الصلوة بالاجماع والمختار وعليه الجمهور منهم الامام المنصور بالله عبد الله بن حمزة عليه السلام والامام يحيى بن حمزة والشيخ ابو الحسن الكرخي وابو عبد الله وابو الحسين والرازي والشيخ الحسن الرصاص ان النقص لا يكون نسخا للباقي سواء كان المنقوص جزءا او شرطا لنا في الاحتجاج لمذهب الجمهور ان نقص جزء العبادة او شرطها لو استلزم نسخ الباقي الذي هو العبادة المنسوخ بعضها او شرطها لكان يفتقر ثبوته يعني ثبوت حكمه الذي هو الوجوب بناء على ان المضاف محذوف الى دليل ثان غير الدليل الاول لان المفروض ان حكم الدليل الاول منسوخ والاجماع منعقد على ان الباقي لا يفتقر في وجوبه الى دليل ثان قيل في الاحتجاج للاول ابن الحرام بعير المقي يعني انه قد ثبت تحريم فعل الباقي بغير المنقوص من الجزء والشرط ثم ارتفع ذلك الحكم بحكم اخر وهو جواز الباقي او وجوبه من دون المنقوص ولا معنى للنسخ الا ذلك قلنا معنى التحريم للباقي من دون المنقوص وجوبه يعني وجوب المنقوص مع وجوب الباقي لا معنى له الا ذلك فرفعه نسخ لوجوبه ولا نزاع فيه ولا نسلم انه نسخ لوجوب الباقي ولا مستلزم له والا افتقر وجوبه الى دليل اخر وهو باطل كما تقدم الفائدة فيها قبول خبر الواحد في علم الاصل وعدم قبوله يعني ان فائدة الخلاف في الطرفين

القياس

وما النسخ بالزيادة والنسخ بالنقصان الجائز باخبار الاحاد واذا افضت زيادة او نقصان مما اقتضاه القرآن كزيادة التغريب على الجلد الثابتة بحديث الصحيحين البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام وزيادة اعتبار الشاهد واليمين على الرجلين و الرجل والمرأتين الثابتة بحديث مسلم وابي داود وغيرهما انه صلى الله عليه وآله وسلم قضى بشاهد ويمين عند القائلين بعدم النسخ وعدم العمل بها عند القائلين بالنسخ والمشهور عند الحنفية كما هو المعلوم في جواز نسخ الكتاب به كالاجماع واسد تواتر

المقصد الخامس وفيه

من الكتاب في القياس وما يتصل به من الاستصحاب وشرع من قبلنا والاستحسان وجعل فصله متصلا بالقياس لكونها شرعية في الغالب والقياس احد الادلة الشرعية المتفق عليها والمبني عليها اكثر الاحكام ولم تجعل مقاصد مستقلة لما فيها من الاختلاف وقلة ما بني عليها من الاحكام والقياس في اللغة مصدر قايس يقول قايسته بالشيء مقايسة وقياسا اذا قدرته وحددته به ونسبته عليه وهو متعدي بالباء كما مثلناه بخلاف المستعمل في الشرع فانه متعدي بعلى لتضمنه معنى البناء والحمل والقياس في اصطلاح الاصوليين والفقهاء هو الحاق معلوم بمعلوم في حكمه سواء كان اثباتا او نفيا للاشتراك في العلة سواء كانت صفة او حكما مثبتة او منفية فقوله الحاق كالجنس يدخل فيه المحدود وغيره وما بعده كالفصل والمراد حكم الذهن بكون امر كامر سواء كان ذلك الحكم قطعا او ظنا وقد علم من هذا التعريف اركان القياس التي هي الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع لتضمنه اياها وستأتي ان شاء الله تعالى فمعلوم الاول مشار به الى الفرع والثاني الى الاصل والمراد بالمعلوم متعلق العلم المصطلح والاعتقاد والظن فان الفقهاء كثيرا ما يطلقون لفظ العلم على الامور وعبر به لكون القياس يجري في الموجود والمعدوم ورجح على التعبير بالفرع والاصل لما في التعبير بهما من ايهام الدور وان كان قد دفعه بعضهم بان المراد بهما ذات الفرع والاصل اعني محل الحكم المطلوب ومحل الحكم المعلوم والموقوف على القياس انما هو وصفا الفرعية والاصلية وقوله في حكمه اشارة الى الركن الثالث اعني حكم الاصل والمراد من الحاق الفرع بالاصل في حكم الاصل ان يثبت له مثل حكمه لا عين حكمه لان المعنى الشخصي لا تقوم بمحلين والاوصاف لا تتصور انتقالها من محل الى محل وهكذا الكلام في الركن الرابع المشار اليه بقوله للاشتراك في العلة واحترز بذلك عن الحاق معلوم بمعلوم في حكمه لا للاشتراك في العلة بل لدلالة نص او اجماع فانه لا يكون قياسا ومنه قياس الدلالة لتصريحهم بخصه بالذكر دفعا لتوهم كون الحد لا يشمله لان قياس الدلالة ما لا يكون الجامع المصرح به فيه هو العلة الباعثة على الحكم في الاصل لا في نفس الامر ولا في نظر المجتهد بل يكون دليلا عليها لتلازمهما وذلك كالجمع بين النبيذ والخمر بالرائحة الفائحة الملازمة للشدة المطربة فيتبين كون الحد شاملا له بقوله لتضمنها اعني لتضمن العلة الباعثة وان لم يصرح بها فان المشاركة في الرائحة المخصوصة تدل على المشاركة في الشدة المطربة وقوله او العلة ملازمة الى اخره اشارة الى دفع ما وقع من الاعتراض بكون الحد غير جامع لان اشتراط الاشتراك في العلة يخرج قياس العكس لانه حمل معلوم على معلوم لثبت نقيض حكم المحمول عليه للمحمول لوجود نقيض علته فيه مثاله قول اصحابنا والحنفية لما وجب الصيام في الاعتكاف بالنذر وجب بغير نذر كالصلوة فانها لما لم يجب فيه بالنذر لم يجب بغير نذر فالاصل الصلوة والفرع الصوم والحكم في الاصل

عدم وجوب الصلوة في الاعتكاف يعني انها ليست شرطا في صحته والعلة في الاصل كونها غير واجبة فيه بالنذر وحكم الفرع وجوب الصوم فيه بغير نذر يعني انه شرط في صحته وعلته وجوبه بالنذر والمثال الآخر لما صح الوتر على الراحلة كان نفلا كصلوة الفجر لما لم تصح عليها لم يكن نفلا فالاصل صلوة الفجر والفرع صلوة الوتر وحكم الاصل كونه غير نفل وعلته عدم صحته على الراحلة وحكم الفرع كونه نفلا وعلته صحته على الراحلة وهذا الاعتراض مدفوع بان قياس العكس ملازمة يعني انه قياس استثنائي مستمل على ملازمة واستثنا وحاصله في المثال الاول لو لم يكن الصوم في صحة الاعتكاف شرطا على الاطلاق لم يكن شرطا عند النذر لكنه شرط عند النذر بالاتفاق فهو شرط على الاطلاق والقياس انما هو لبيانها يعني لبيان الملازمة فان دعوى الملازمة لا بد من بيانها بالدليل فيثبت بان ما لا يكون شرطا للشيء لا يصير شرطا له بالنذر قياسا على الصلوة فانها لما لم يكن شرطا للاعتكاف لم يكن شرطا له بالنذر فاشتمل قياس العكس على الملازمة وعلى القياس الطرد الذي لبيانها فان اراد المعترض خروج القياس الذي لبيان الملازمة عن التعريف فاعتراض غير وارد وذلك لان الاشتراك في العلة والاستواء في الحكم حاصل على التقدير فانه على تقدير عدم اشتراط الصوم في صحة الاعتكاف يلزم ان لا يشترط في حال النذر كما ان الصلوة لا يشترط في صحته مع النذر فقد قيس عدم شرطية الصوم بالنذر على عدم شرطية الصلوة بالنذر بجامع كونهما غير شرطين احدهما في الواقع بالاتفاق والآخر على تقدير ان يكون الصوم ليس شرطا في الواقع فهو لهذا الاعتبار داخل في حد القياس دونها يعني دون الملازمة وخروجها عن التعريف لا يضر لكونها ليست بقياس عند الاصوليين وقد ذهب القاضي عبد الله بن زيد من اصحابنا وغيره الى ان ما يسمى قياس العكس ليس قياسا بالمخالفة لطريقة القياس فالمراد ولكنه طريقة صحيحة لكونه راجعا الى طريقة المفارقة التي اثبتها بعض المتكلمين وتحريره ان الصوم والصلوة اشتركا في كونهما عبادة وافترقا في الوجوب بالنذر في الاعتكاف فلا بد من فارق وليس الا ان الصوم يجب في الاعتكاف بغير نذر دون الصلوة وحينئذ لا يرد على القياس لخروجه عنه

مسئلة

اتفق العلماء على ان القياس حجة في الامور الدنيوية واختلفوا في التعبد به في الشرعية على اقوال منها الوجوب عقلا وسمعا يعني ان التعبد بالقياس واجب بدليل العقل وبدليل السمع وهذا مذهب المنصور بالله وابي الحسين البصري والشيخ الحسن وحفيده والقفال ومنها قوله او سمعا يعني ان التعبد به انما وجب من جهة السمع فقط والعقل انما هو مجوز للتعبد به لا موجب وهذا مذهب الجمهور من ائمتنا عليهم السلام والفقهاء والمتكلمين من العدلية وغيرهم ومنها المنع من التعبد به كذلك يعني اما عقلا وسمعا واما سمعا فقط فهذان قولان للمانعين فالاول للامامية والنظام في رواية وجماعة من معتزلة بغداد كيحيى الاسكافي وجعفر بن مبشر وجعفر بن حرب والثاني للظاهرية والقاشاني والنهرواني والنظام في رواية وهؤلاء فريقان فقائل بانه لم يوجد في السمع ما يدل على وقوع التعبد به ووجب الامتناع من العمل به وقائل بمسك في نفيه بالكتاب والسنة الحجج الموجب عقلا بانه لولا

اي القياس وكونه دليلا شرعيا لخلت وقايع كثيرة عن الاحكام اما الملازمة فلان النص لا يفي بتناول كل
الاحكام لتناهي النصوص وعدم تناهي الاحكام لتجدد الوقايع التي هي محال الاحكام واما بطلان اللازم فلان
خلو الكثير من الوقايع عن الاحكام خلاف المقصود من بعثة الرسل مع ان الانبياء عليهم السلام مامورون
بتعميم الاحكام واكمال الدين ورد منع الملازمة لجواز الاستغناء في بعض الوقايع بالعقل والنفي الاصلي
كالعدم والقبح انما هو خلو الواقعة عن مطلق الحكم لا خلوها عن الشرعي واللازم من نفي القياس انما هو
الخلو عن الشرعي لا عن مطلق الحكم وحاصل الدليل العقلي الذي اورده ابو الحسين وغيره ان المجتهد اذا ظن
كون الحكم في الاصل معللا بعلة معينة ثم وجدها في الفرع حصل له بالضرورة ظن ثبوت مثل ذلك الحكم في
الفرع وحصول الظن بالشي مستلزم لحصول الوهم بنقيضه وبديهة العقل تقضي باستحالة الخروج عن
النقيضين او الجمع بينهما فوجب العمل باحدهما والموهوم مشتمل على ظن المضرة دون المظنون لان ظن
الحكم فيما وجدت فيه العلة مع العلم اليقيني بان مخالفة حكم الله تعالى سبب للعقاب تقتضي ظن كون تركه سببا
للعقاب فيتعين العمل بالظن ولا معنى لوجوب العمل بالقياس الا ذلك احتج الاخرون وهم القائلون
بالتعبد به من جهة السمع دون العقل او معه بالكتاب والسنة والاجماع اما الكتاب فلقوله تعالى فاعتبروا
يا اولي الابصار وجه الدلالة ان القياس مجاوزة بالحكم عن الاصل الى الفرع والمجاوزة اعتبار لكونه
مشتقا من العبور وهو حقيقة في المجاوزة نقلا واستعمالا فالقياس اعتبار فيكون مامورا به فيكون
واجبا وهو المطلوب واورد عليه بان المراد بالاعتبار هنا الاتعاظ لا القياس لعدم مناسبته صدر
الاية فان ترتيب القياس الشرعي على اخراب بيوتهم بايديهم وايدي المومنين مما يصان نظم القران عنه واجيب
بان المراد بالاعتبار القدر المشترك بين الاتعاظ والقياس وهو نفس المجاوزة الشاملة للقياس والا
فان الاتعاظ مجاوزة من حال الغير الى حال النفس وكون صدر الاية لا يناسب القياس بخصوصه لا
يستلزم عدم مناسبته للقدر المشترك بين الاتعاظ وبينه واما السنة فلقوله صلى الله عليه وآله وسلم
لابن مسعود اقض بينهما بالكتاب والسنة فان لم تجد الحكم فيهما فاجتهد رايك احتج به الرازي
في المحصول والمنتخب وهي ظنية يعني ان الحجة الماخوذة من الاية والحديث ظنية اما الحديث فظ
واما الاية فلظهور تخصيص الاعتبار فيها بالاتعاظ ومن الحجج الماخوذة من السنة تصويبه صلى
الله عليه وآله وسلم لمعاذ روى احمد وابو داود والترمذي وابن عدي والطبراني والبيهقي من حديث
الحارث بن عمرو ابن اخي المغيرة بن شعبة قال حدثنا ناس من اصحاب معاذ عن معاذ قال لما بعثه النبي صلى الله
عليه وآله وسلم قال فان لم تجد في سنة رسول الله ولا في كتاب الله قال اجتهد رايي ولا آلو قال فضرب رسول
الله صلى الله عليه وآله وسلم في صدره وقال الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضاه رسول الله
الحديث في اسناد هذا الحديث مقال ولكن معناه صحيح متلقى عند ايمة الفقه والاجتهاد بالقبول
ولهذا استند ابو العباس بن القاص في صحته الى ما ذكرناه وقال بانه يغني عن مجرد الرواية واما
الاجماع فقد اشار اليه بقوله ومثلها يعني في الظنية من اجماع الصحابة والتابعين فانه قد شاع
عنهم العمل بالقياس والرجوع اليه عند عدم النص والاجماع متكررا ولم ينكر عليهم احد والعادة تقضي
بان اجماع مثلهم ومثله لا يكون الا عن قاطع فوجد قاطع على حجيته قطعا فان قيل

سكوتي فيكون ظنيا قلنا ليس كل سكوتي ظنيا ومثل هذا السكوتي قطعي لا ظني لان العادة تقضي
بان السكوت في مثله من الاصول العامة الدائمة الاثر وفاق وفاقهم قطعية فان قيل هذا
انما يفيد القطع بوقوع العمل بالقياس والمطلوب القطع بوجوب العمل به لما مر من ان المراد
بالتعبد بالقياس ايجاب الشارع العمل بموجبه قلنا قد افاد القطع بحجية القياس وبه يتم المطلوب
للقطع بوجوب العمل بما دل القاطع على حجيته ومن عمل الصحابة بالقياس رجوعهم الى ابي بكر في قتال بني حنيفة
على الزكوة وذلك لقياسهم خليفة الرسول على الرسول صلى الله عليه وآله وسلم ومنه قول عبد الرحمن بن سهل الانصاري
البدري لابي بكر وقد ورث ام الام دون ام الاب لقد تركت التي لو كانت هي الميتة ورث مالها جميع
الى التشريك بينهما في السدس وذلك لان ابن الابن عصبة وابن البنت لا يرث ومثله ان هذه اولى
في احق بالارث فاعتبر في توريثها الراي ومنه ما رواه مالك وان هي سند صحيح ان عثمان ورث
تماضر بنت الاصبغ من عبد الرحمن بن عوف وقد كان طلقها في مرضه فبتها واعادها بالراي ومنه ما
روي ان عليا عليه السلام قال لعمر لما شك في قود القتيل الذي اشترك في قتله سبعة ارايت لو اشترك نفر في
سرقة اكنت تقطعهم قال نعم قال وكذلك وهو قياس للقتل على السرقة ومنه ما جاء في الصحيح انه لما قيل لعمر
ان سمرة قد اخذ الخمر من تجار اليهود في العشور وخللها وباعها قال قاتل الله سمرة اما علم ان رسول
الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم قال لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فجملوها وباعوها واكلوا اثمانها فقاس
الخمر على الشحم في ان تحريمها تحريم لثمنها ومنه قول علي رضي الله عنه لما استشاره عمر في حد شارب الخمر
ارى ان تجعلها بمنزلة حد الفرية ان الرجل اذا شرب هذى واذا هذى افترى اخرجه ابن جرير عن
يعقوب بن عتبة وفي رواية مالك عن ثور بن زيد الديلي وعبد الرزاق عن عكرمة اذا شرب سكر واذا
سكر هذى روى ذلك كله السيوطي في القسم الثاني من جمع الجوامع فقاس علي رضي الله عنه الشارب
على القاذف ومنه قياس بعضهم قول الرجل لزوجته انت علي حرام على اليمين وبعضهم على الطلقات
الثلاث وبعضهم على الواحدة وبعضهم على الظهار ومن كتاب لعمر بن الخطاب الى ابي موسى الاشعري
ثم الفهم الفهم فيما ادلي اليك مما ليس في كتاب ولا سنة ثم قايس الامور عند ذلك واعرف الامثال
والاشباه رواه الدارقطني والبيهقي وابن عساكر وروي ان عمر بن الخطاب امر شريحا بان يقضي بما
استبان له من سنة رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم ثم بما استبان له مما اجتمع عليه الناس فان لم يجتهد
رايه ويوامر جلساءه الى غير ذلك مما لا يعد ولا يحصى قالوا هذه اخبار احاد لو صحت فغايتها الظن
والمسئلة قطعية فلا يثبت الا بدليل قطعي قلنا بين تلك الاخبار الاحادية قدر مشترك هو العمل بالقياس
وذلك متواتر وانه يكفينا ولا يضر عدم تواتر كل واحد كما في شجاعة علي كرم الله وجهه قالوا العمل
بما ذكرتم من الصور بغير تلك الاقيسة والاجتهاد انما هو في دلائل النصوص الخفية من الكتاب
والسنة كحمل المطلق على المقيد والعام على الخاص وترجيح احد النصين على الاخر والنظر بتقرير
النفي الاصلي ودلالة الاقتضاء والاشارة والتنبيه والايماء ودلالة الخطاب وتحقيق المناط وغير
ذلك من الاجتهادات المتعلقة بالادلة النصية لا المتعلقة بالاستنباط قلنا نحن نعلم من سياقها
ان العمل بها كان باعتبار التجربات قالوا تلك اقيسة مخصوصة فلا يلزم منها وجوب العمل بكل قياس ولا سبيل

Copyright ... University

الا القياس وفيه وقع النزاع قلنا القطع حاصل بان العمل بها كان لظهورها لا لخصوصها كسائر
الظواهر التي عملوا بها من الكتاب والسنة وانا نعلم ان العمل بها لظهورها وان احتمل ان عملهم بها لخصوصها
ولانهم كانوا يوجبون العمل بكل ظاهر وما كانوا يجتهدون الا لتحصيل الظن قالوا العاملون به بعض
الصحابة ولا يكون فعلهم دليلا قلنا لا يقدح ذلك في الاتفاق فانه اذا اشتهر وشاع ولم ينكر عليهم احد
فالعادة تقضي بالموافقة وليس استدلالا لا بعملهم خاصة بل بعملهم وسكوت الاخرين مع التكرر والشيوع
في امر معين وذلك يدل بطريق عادي على الاتفاق قالوا لا نسلم نفي الانكار غايته عدم الوجدان
ولا يدل على عدم الوجود قلنا لو انكر لنقل لان العادة لانه مما تتوفر الدواعي على نقله لكونه اصلا من اصول
البلوى قالوا قد نقل ذم الراي روي عن علي رضي الله عنه انه قال لو كان الدين بالقياس لكان المسح
على باطن الخف اولى من ظاهره وعن عثمن مثله وعن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال ان الله تعالى قال لنبيه صلى
الله عليه وعلى اله وسلم وان احكم بينهم بما انزل الله ولم يقل بما رايت ولو جعل لاحد ان يحكم برايه لجعل ذلك
لرسوله صلى الله عليه وعلى اله وسلم وعن ابي بكر انه لما سئل عن الكلالة قال اي سماء تظلني واي ارض تقلني اذا قلت في
كتاب الله برايي وعن عمر انه قال اياكم واصحاب الراي فانهم اعداء الدين اعيتهم الاحاديث ان يحفظوها فقالوا
بالراي فضلوا واضلوا وعن ابن مسعود انه قال اذا قلتم في دينكم بالقياس احللتم كثيرا مما حرم الله
وحرمتم كثيرا مما احل الله قلنا منقول عمن نقل عنه القول بالراي والقياس ولابد من التوفيق بين النقلين
لاستحالة الجمع بينهما والعمل باحدهما من غير اولوية فيحمل المذموم على ما كان صادرا عن الجهال ومن
ليس له رتبة الاجتهاد وما كان مخالفا للنص والقواعد الشرعية او لم يكن له اصل يشهد له بالاعتبار
او مستعملا فيما يتعبد فيه بالعلم دون الظن جمعا بين النقلين هذا على جهة الاجمال واما التفصيل
فالمراد من قول علي وعثمن انه لو كان جميع الدين بالقياس ويكون المقصود من ذلك انه ليس كل ما ثبت
به السنن على ما تقتضيه القياس ومن قول ابن عباس الراي المجرد عن اعتبار الشارع ومن
قول ابي بكر تفسير القران ولا شك انه مما لا مجال للراي فيه لاستناده الى محض السمع عن النبي صلى الله
عليه وعلى اله وسلم واهل اللغة ومن قول عمر ذم من ترك الاحاديث وعمل بالراي مع ان العمل به مشروط
بعدم النص ومن قول ابن مسعود القياس الفاسد جمعا بين النقلين احتج المانع للتعبد
اما عقلا فبان القياس الظني الذي وقع فيه النزاع طريق لا يؤمن فيه الخطا وكل ما لا يؤمن فيه
الخطا فالعقل مانع منه والمقدمتان بينتان قلنا ذلك لا يفيد المطلوب لانا لا نسلم ان منع العقل
مما لا يؤمن فيه الخطا احالة له وايجاب لنفيه وكيف يحيل ما يكون طريقا الى تحصيل مصلحة لا يحصل
دونه وذلك لان التعبد بالقياس فيه مصلحة لا تحصل دونه وهي ثواب المجتهد على اجتهاده واعمال فكره
في استخراج علة الحكم المنصوص عليه لتعديته الى محل اخر على ما قال عليه الصلوة والسلام ثوابك على قدر نصبك
بل غايته ترجيح ترك سلوك طريق القياس على سلوكه ان لم يعارضه مرجح اخر والمدعى هو الاحالة
فهو نصب للدليل في غير محل النزاع سلمنا ان منع العقل بمعنى احالته لكن لا نسلم ان ما يرجح تركه عقلا
يمتنع التعبد به شرعا في البعض لنا لا نسلم انه يمنع من سلوك كل ما لا يؤمن فيه الخطا بل في
البعض من ذلك وهو ما صوابه مرجوح وخطاؤه راجح اما ما كان صوابه راجحا فلا لا يؤمن الخطا

في المدركة له فكون العقل موجبا للعمل به عند ظن الصواب واما سمعا قيل منع الشرع
من اتباع الظن فلا يجوز العقل ان يرد الشرع باتباعه بعد المنع منه بيان ذلك انه منع الحكم
بالشاهد الواحد وان افاد الظن القوي لكونه صديقا او للقرابة وشهادة العدو وان
كثروا وعلمت انهم منصفون عن الكذب الى الغاية وكاشتباه رضيعة بعشر اجنبيات فان كل
واحدة منهن على التعيين يظن كونها غير الرضيعة فمنع اتباع الظن وحرم التزوج بواحدة منهن
قلنا بل المعلوم وروده بمتابعة الظن كما في ظاهر الكتاب وخبر الواحد وفي شهادة اربعة
الزنا ورجلين لما عداه من موجبات الحد ورجل وامراتين ورجل ويمين في الاموال والحقوق
وامراة واحدة فيما يختص بالنساء وغير ذلك وما ذكرتم انما منع فيه من اتباع الظن لمانع خاص
وهو ان للظنون مراتب خفية غير منضبطة بنفسها فنيطت بمظان ظاهرة منضبطة فكل ما
ذكرتم نقضا للحكمة المسمى كسرا وحيث انه لا يضر وما قيل من ان الشرع ورد فيه بفرق المتماثلات
وجمع المختلفات وثبوت ذلك في الشرع يحيله اي القياس وهذا انما احتج به النظام اما
الاول فهو تفريق المماثلات ايجاب الغسل وغيره بخروج المني دون البول وقطع سارق القليل
دون غاصب الكثير والحد بنسبة الزنا الى المسلم العفيف دون نسبة القتل والكفر وثبوت
القتل بشاهدين دون الزنا والتفاوت بين عدتي الطلاق والوفاة ومن جمع المختلفات التسوية
بين العمد والخطا في قتل الصيد في الفدا وبين الزنا والردة في القتل وبين القاتل خطا والمظاهر
في الكفارة واما المنافي فلان معنى القياس وحقيقته ضد ذلك وهو الجمع بين المتماثلات
والفرق بين المختلفات قلنا ما ذكرتم من ان ثبوت ذلك في الشرع يحيل القياس ممنوع
لان للتعبد بالقياس شروطا كصلوح الجامع علة وربما يعتقد في المتماثلات لجواز عدم صلاحية
ما يتوهم جامعا لكونه جامعا وله موانع كمعارض اقوى في الاصل او الفرع وربما وجد لتلك المماثلات
والعكس في المختلفات لجواز اشتراكها في جامع من دون معارض مع جواز اقتضاء العلل المختلفة
في المحال المختلفة حكما واحدا والقوم شبه اخرى بطلانها واضح فلم نذكرها مسئلة والنص
على العلة غير كاف في التعبد به اي بالقياس فيما وجدت فيه تلك العلة المنصوصة فلا يكون
النص عليها اذنا من الشارع في ذلك القياس المخصوص واعلاما بحجيته وايجابا للعمل بموجبه ومن
عدم شرعية القياس من اصله وهذا مذهب ائمتنا والجمهور وقال به من نفاة القياس بعض
اهل الظاهر والجعفران وذهب احمد بن حنبل وابو بكر الرازي والشيخ الحسن الصابر وبعض نفاة
القياس كالنظام والقاساني والنهرواني وبعض اهل الظاهر الى ان تنصيص الشارع على علة
في موضع يكفي في التعبد بالقياس في ذلك الموضع واختاره في فصول البدائع لمذهب الحنفية
والذاهبون الى هذا المذهب من النفاة يخصصون ما سبق لهم بما لم ينص فيه على العلة وما نقل
عن النظام هو المشهور عنه ونقل عنه الغزالي ان التنصيص على العلة يقتضي تعميم الحكم في جميع
مواردها بطريق عموم اللفظ لا بالقياس ومثله نقل اصحابنا عن ابي هاشم والكرخي وكلاهما محتمل
للامرين لهذا حمله الحاكم ابو سعيد على مذهب الاكثرين وقال ابو طالب ان كلام ابي هاشم محتمل وقد

ابو عبد الله البصري بين ان يكون الحكم المعلل كما وبين ان يكون فعلا فجعل النص على العلة كافيا في التعبد بالقياس في الاول دون الثاني وانما لم يكن النص على العلة كافيا عند الاكثرين لجواز كونه لمجرد الانقياد والقبول فان النفوس الى قبول ما عرف فيه الحكم والمصالح من الاحكام اميل وعن قبول الاحكام المحضة والتعبدات الصرفة ابعد وبهذا اندفع ما احتج به الاخرون من انه لو لم يكن ذكرها للتعميم بالالحاق لعري عن الفائدة والى هذا اشار بقوله فلا عبث قالوا الظاهر من ذكرها انه لقصد الالحاق قلنا لا نسلم ظهوره قبل ورود التعبد بالقياس لاحتمال العلل الشرعية وجوه الحكم والمصالح واذا علل غيره من الاحكام لانه يقال اطلاقها لا يستلزم عمومها فاذا قيل حرمت الخمر لاسكارها احتمل ان العلة اسكارها واحتمل انها مطلق الاسكار لجواز ان يجعل الله تعالى اسكار الخمر بخصوصه هو العلة وان يجعل مطلق الاسكار هو العلة ومع قيام الاحتمال يمتنع القياس من دون امر مستانف به واذا صح الاحتمال في جانب الترك فثبوته في جانب الفعل اولى لان قيام الاحتمال يقتضي امتناع القياس عند النص على العلة مع ورود الامر به لو لم يكن مرجح لاحد الاحتمالين واحتج ابو طالب لتصحيح مذهب الاكثرين بان الحكم المنصوص على علته لا يمتنع ان تتعلق المصلحة بفعله وحده فان ضم اليه ما شاركه في علته خرج عن كونه صلاحا وتعلقت المفسدة بمجموعهما كما عرفنا في الشاهد فان الاب قد يغلب على ظنه من حال ولده انه اذا اعطاه ثوبا او دينارا دعاه ذلك الى لزوم طاعته وسلوك طريق الاستقامة والاشتغال بتحصيل الخير والذي ضاعف ذلك له صار مفسدة ودعته الزيادة الى الاشتغال باللهو واللعب وعلى هذه الطريقة والدلالة ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الارض ولكن ينزل بقدر ما يشاء الحسنة لا يجوز ان نحمل غير المنصوص على المنصوص الا اذا دلت الدلالة على اثبات القياس فاما من عند ذلك من يعلق المفسدة بحمله عليه وقوله وافادته التعميم عرفا ممنوع اشارة الى شبهة القائلين بكفاية النص تقريرها ان ذكر العلة تفيد التعميم بالالحاق عرفا نحو قول الاب لابنه لا تاكل هذا لانه مسموم وقول الطبيب لا تاكل هذا لبرودته فانه يفيد صحة ان يلحق به كل مسموم وكل بارد في وجوب الامتناع والجواب المنع فانه احتجاج بنفس المدعى وما ذكرتم من المثالين انما فهم فيهما التعميم وصحة الالحاق بالقرائن كشفقة الاب وتعويل الاطباء على مطلق الخواص من غير نظر الى خصوص محالها واما احكام الله تعالى فانها قد تختص ببعض المحال دون بعض لامر لا ندركه وظهور العموم فيها قبل ورود التعبد بالقياس ممنوع وقوله وتميزه تركا لعرضية لغير الاحكام اشارة الى شبهة البصري وهو انها تصورها ان النص على العلة يفيد التعميم فيما هو ترك فقط بيان ذلك ان من ترك كل شيء لاذاه دل على انه اكل كل مؤذ بخلاف من تصدق على شخص لفقره او لعلمه او نحو ذلك فانه لا يدل على تصدقه على كل من هو بتلك الصفة والجواب ان ههنا ذلك لقرينة وهي التاذي في المثال فان ترك المؤذي مطلقا امر كوزه في الطباع وخصوصيته ذلك المؤذي ملغاة عقلا بخلاف الاحكام فانها قد تختص بمحالها كما تقدم وهو تعني القياس ينقسم باعتبار مدركه الى عقلي وشرعي فالعقلي ما لم يكن للشرع مدخل في اثبات شيء من اركانه كقولك العالم حادث لانه مؤلف كالبيت ويسمى عند المنطقيين تمثيلا ويعرف بانه تشبيه جزئي بجزئي في معنى مشترك بينهما ليثبت في المشبه الحكم الثابت في المشبه به المعلل بذلك

المعنى والمتكلمون يسمونه استدلالا بالشاهد على الغائب والشرعي ما كان للشرع دخل في اثبات شيء منها وهو المراد هنا وباعتبار استجماعه للشرائط الى صحيح وفاسد فالصحيح ما جمع الشروط المعتبرة الآتية ان شاء الله تعالى وسواء كان قطعيا او ظنيا والفاسد ما لم يجمع تلك الشروط وباعتبار قوته الى قطعي وظني وجلي وخفي فالقطعي ما علم حكم اصله وعلته ووجودها في الفرع من دون معارض كالقياس العبد على الامة في تنصيف الحد وهو قليل نادر وقيل ما يوقف على العلم بعلة الحكم في الاصل ثم العلم بحصول مثلها في الفرع فحسبه نفي الالحاق ولو كان نفس الحكم ظنيا ومثل بقياس الضرب على التافيف فان الالحاق فيه قطعي والحكم ظني لانه مستفاد من النهي ودلالة النهي على التحريم ظنية للاختلاف فيه كما سبق والظني ما فقد فيه احد العلوم او العلمين على العلة والمعنيين والجلي ما قطع بنفي الفارق فيه كقياس الامة على العبد في سراية العتق في قوله صلى الله عليه وآله وسلم من اعتق شركا له في عبد وكان له مال يبلغ ثمن العبد قوم عليه قيمة عدل الحديث وقياس الصبية على الصبي في حديث مروهم بالصلاة لسبع واضربوهم عليها لعشر فانا نقطع بعدم اعتبار الشرع الذكورة والانوثة فيهما وانه لا فارق بينهما سوى ذلك والخفي ما لم يقطع بنفي الفارق فيه ومنهم من زاد واسطة بين الجلي والخفي وسماه واضحا وفسر الجلي بما ذكرناه والخفي بقياس الشبه والواضح بينهما ومنهم من جعل الجلي ما كان ثبوت الحكم في الفرع فيه اولى من الاصل والواضح ما كان مساويا للثبوت في الاصل ومثلوه بالنبيذ مع الخمر والخفي ما كان دونه وقيل غير ذلك وكلها امور اصطلاحية ولا يخفى عليك ظهور الفرق بين القطعي بالمعنى الاول والجلي وبين الظني بهذا المعنى والخفي فان القطعي اخص مطلقا من الجلي والظني اعم مطلقا من الخفي واما بالمعنى الثاني فالظاهر عدم الفرق وباعتبار جامعه الى قياس علة ودلالة وفي معنى الاصل يعني انه ينقسم باعتبار المعنى الجامع فيه الى هذه الثلاثة اقسام لانه اما ان يكون بذكر الجامع او بالغاء الفارق وان كان بذكر الجامع فان كان المذكور هو العلة فهو قياس العلة والا فهو قياس الدلالة فقياس العلة هو المصرح فيه بالعلة سواء ثبت بنص او بغيره وامثلته كثيرة وقياس الدلالة هو ما لا يذكر فيه العلة بل وصف ملازم لها كما لو علل في قياس النبيذ على الخمر برائحته المشتدة او حكم من احكامها كقياس قطع الجماعة بواحد على قتلهم به بجامع الاشتراك في وجوب الدية عليهم فان وجوب الدية حكم للجناية العمد العدوان التي هي العلة وهو دليل على وجودها فسمي الدلالة وهو في الحقيقة قياس دلالة وحاصله اثبات حكم في الفرع هو حكم آخر يوجبهما في الاصل علة واحدة فيقال يثبت هذا الحكم في الفرع لثبوت الآخر فيه وهو ملازم له فيكون قد جمع باحد موجبي العلة في الاصل لوجوده في الفرع بين الاصل والفرع في الموجب الآخر لملازمتهما ومرجعه الى الاستدلال باحد الموجبين على العلة وبالعلة على الموجب الآخر لكنه اكتفى بذكر موجب العلة عن التصريح بها كما في مثاله الدية والقصاص موجبان للعلة التي هي القتل العمد العدوان بحكم الحرية الاصل وقد وجد في القطع احدهما وهو الدية فيوجد الآخر وهو القصاص عليهم لانهما متلازمان نظرا الى اتحاد علتهما وحكمهما والتحرز عن المزاحمة توجيههما في محل واحد وهو الاشتراك وقد وجد في الفرع احدهما وهو الاول فيوجد الآخر وهو الثاني للتلازم

والعبادة في معنى الاصلين يجمع بين الاصل والفرع بنفي الفارق من غير تعرض لوصف هو العلة وهو قريب من
تنقيح المناط الذي يأتي مثاله قصة المواقع اهله في نهار رمضان ينفي كونه اعرابيا فيلحق به التركي والهندي
وينفي كون المحل اهلا فيلحق به الزنا وينفي كونه رمضان تلك السنة فيلحق به الرمضانات الاخر وينفي كون
الافساد بالوقاع فيلحق به افساد الصوم بالاكل عند اهله ولهذا **والقياس يجري في الحدود والكفارات عند**
اصحابنا والشافعي واحمد حنبل واكثر الناس خلافا للحنفية وهذا الخلاف فيها انفسها اذ مقاديرها
لا يجري فيها القياس عند الجميع كما صرح به البرماوي وغيره ولهذا قال المؤيد بالله عليه السلام في شرح
التجريد في باب تحديد الدية وايضا فقد ثبت ان مثل هذه المقادير لابد فيها من التوقيف مع استعمال الاجتهاد
في الحدود نفسها او قال القاضي بدي في نقد براقل الحيض والكثير انه لا مساغ للاجتهاد فيه لانه اثبات
المقادير وطريق اثباتها النص والاتفاق اذا عرفت ذلك فالراجح ما ذهب اليه الاكثرون **لعموم**
الدليل الدال على حجية القياس فانه لم يكن مختصا بغير الحدود والكفارات بل هو متناول لها لعموم
كغيرهما فوجب العمل به فيهما **ولاجل عمل علي** عليه السلام **والصحابة** رضي الله عنهم به فيهما وروي
حد الشارب اخرج ابن جرير عن يعقوب بن عتبة قال بعث ابو عبيدة بن الجراح وكرم بن روحان الكلبي
الى عمر بن الخطاب ان الناس قد تتابعوا في شرب الخمر في الشام وقد ضربت اربعين ولا اراها تغني عنهم شيئا
فاستشار عمر الناس فقال علي عليه السلام نرى ان تجعلها بمنزلة حد الفرية ان الرجل اذا شرب هذى
واذا هذى افترى فجلدها عمر بالمدينة وكتب الى ابي عبيدة فجلدها بالشام ورواه مالك عن ثور بن زيد الديلي
وعبد الرزاق عن عكرمة بلفظ اذا شرب سكر واذا سكر هذى واذا هذى افترى وهو مروي من طرق
كثيرة فاقام علي عليه السلام مظنة الشيء مقامه ولم ينكر بل عمل به الصحابة فكان اجماعا فقام دليلا في المتنازع
فيه بخصوصه كما دل عليه الاول بعمومه وقوله **ولو لم يعد به لان تعقل ممنوع وادرأوا الحدود مخصوص**
بخبر الواحد والشهادة اشارة الى حجج الحنفية وموانعهم وجوابها اما الاولى فتقريرها ان كثيرا من
الحدود والكفارات تعذر ان يعقل معناه كاعداد الركعات واعداد الجلد وتعيين سبعين مسكينا
فلا سبيل الى ادراك معناه وتقرير الجواب ان هذا انما ينفعكم لو عم جميع احكام الحدود والكفارات
والعموم ممنوع اذ فيها ما يعقل معناه ونحن لا نوجب القياس في حكم كل حد وكفارة بل فيما علم معناه
منها ومن غيرها واما الثانية فتقريرها انه روي عن علي عليه السلام عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم انه قال
ادرأوا الحدود بالشبهات رواه البيهقي في خلافياته ورواه ابن عدي عن ابن عباس مرفوعا
وعن ابن مسعود موقوفا واحتمال الخطأ في القياس شبهة فيجب الا يثبت بها الحدود
وتقرير الجواب انه منقوض نقضا اجماليا بان يقال لو صح ما ذكرتم ان كل ما يحتمل الخلاف شبهة وان
الشبهات في الحديث على عمومها لوجب درء الحدود اعني عدم اثباتها باخبار الآحاد وشهادة
الشهود والحل انا لا نسلم ان احتمال الخطأ شبهة فان ظهور الظن الغالب لا يسمى شبهة واعلم
انه لا منافاة في حكم الحنفية بامتناع جريان القياس في الكفارات واثباتهم الكفارة بالاكل
والشرب في نهار رمضان بجامع عموم الافساد للوقاع والاكل لان الالحاق فيه بالغاء الفارق
وما كان كذلك فهو عندهم يسمى بالاستدلال لا بالقياس وجعلوا له احكاما تخالف احكام القياس

تجوزوا لسخه والتسمية **والقياس ايضا يجري في الاسباب** عند الجمهور خلافا للحنفية وابن الحاجب
لذلك يعني لعموم الدليل الدال على كون القياس حجة **وللوقوع** يعني لوقوع القياس فيها
كقياس المثقل اذا قتل به في كونه سببا للقصاص **وقياس اللواطة** في كونها سببا للحد **على المحدد**
اذا قتل به بجامع القتل العمد العدوان **والزنا** بجامع الايلاج المحرم المشتهى واجيب بمنع الوقوع
والصورتان المذكورتان من باب الاستدلال لا من باب القياس ولو سلم فليسا من المبحث
اذ السبب في الاول القتل العمد العدوان وفي الثاني الايلاج المحرم المشتهى وهو متحد في الاصل
والفرع فيكون القياس في ايجاب القصاص والحد لا في اثبات السببية فيهما ولو سلم فالمباد
لا يرد ان على من لا يقول بوجوب القصاص والحد بالمثقل واللواط وهم اكثر المخالفين وقد يدفع
بان ما ذكر في الجواب يعود بنا الى النزاع في العبارة لان كل صورة من هذا القبيل يمكن ان يسمى
بالاستدلال ولان القائلين بصحة القياس في الاسباب لا يقصدون الا ثبوت الحكم بالوصفين لما
بينهما من الجامع وهو يعود الى ما ذكر ثم من اتحاد السبب والحكم فيكون النزاع لفظيا في تسمية الحكم
معللا بالسبب الجامع بين السببين او باحدهما وعلى تقدير تسليم صلاحيته لذلك المشترك بين
الوصفين لان يكون علة لسببية الوصف ايضا ويكون الحكم مستندا اليهما بان يكون المشترك
مؤثرا والوصف معرفا وقوله **واحتجاج النافي باتحاد السبب والحكم ان كان الجامع حكمة وصالحا**
فيما وحصل دليل المثبت من هذا القبيل رفع النزاع اشارة الى شبهة المخالف وجوابها اما الشبهة فتقريرها
ان الحكمة المشتركة بين الوصفين ان ظهرت وانضبطت وصلحت لنوط الحكم استغنت عن ذكر الوصفين
واثبات سببية احدهما قياسا على الآخر للقطع بان المقصود من اثبات الاسباب اثبات ما يترتب عليها
من الاحكام فيكون القياس في اثباتها لا في اثبات الاسباب وان لم تظهر الحكمة ولم تنضبط ولم
تصلح لنوط الحكم بها فان كان لها مظنة فالقياس بين الحكمين بها فاذا ثبت ان الايلاج المشتهى
المحرم يصلح سببا للحكم او يوجد له مظنة صالحة لذلك صار القياس في وجوب الحد في ايلاج
اللواطة كما في ايلاج الزنا بجامع تلك الحكمة او المظنة فكان هناك حكم واحد وهو وجوب الحد وسبب
واحد وهو ذلك الوصف فلا تعدد في الحكم ولا في السبب وقد كان المفروض ان هناك
حكمين الحد والتشبيه وسببين الزنا واللواطة وان لم يكن اي الامرين فلا جامع بينهما
حكمة او مظنة فيكون قياسا خاليا عن الجامع وانه لا يجوز وجعلوا ما احتج به المثبتون
من دليل الوقوع من هذا القبيل وقد سبق تحقيقه واما الجواب فلما تقدم من ان القائلين بصحة
القياس في الاسباب لا يقصدون الا ثبوت الحكم بالوصفين لما بينهما من الجامع وهو يعود الى
ما ذكره المانعون من اتحاد الحكم والسبب لا الغاء لهم توسط الوصفين وهذا واقع في كل صورة
والاكثر يرجح مذهب الاكثرين ان الشارع اعتبر الزنا فرتب الجلد عليه لفظ العقيب حيث قال
الزانية والزاني فاجلدوا وفي الحديث الصحيح زنا ماعز فرجم ولم يرتبه على ما يعم الوصفين بل
علق فيه سببية الوصف الملحق معللا باشتماله على الحكمة المقصودة به لانا انما نستعمل اعتبار

الشارع وصفا اخر مغايرا له لتحصيل الحكمة اذ المفروض تغاير الوصفين فيكون مناسبا مرسلا ولا يعتبر
قلنا القياس دليل شرعي والاثبات به اثبات الشرع فكان معتبرا فيه ولو سلم فالمناسب المرسل
الملائم معتبر لما مر من الدليل الدال على اعتباره وقبوله قالوا سببية الوصف الاول لعلة تقدير
الحكمة ولا يعلم ثبوت ذلك القدر في الوصف الثاني لعدم انضباط الحكمة واختلاف الوصفين فلا يمكن
التشريك في الحكم قلنا ذلك مسلم فيما لم ينضبط حكمته ولم يكن منوطة بوصف ظاهر منضبط اما ما كانت
حكمته ظاهرة منضبطة او كانت منوطة بوصف ظاهر منضبط فلا وهو الذي وقع فيه النزاع والقياس
ايضا يجري عند الجمهور في كل حكم من الاحكام الشرعية بمعنى انه لا بد من النظر في كل مسئلة مسئلة هل يجري
فيها القياس ام لا ولا يكفي النظر في الجمل كالحدود والكفارات والرخص والعبادات والمعاملات
لما تقدم من عموم الدليل الدال على حجية القياس من غير تخصيص ببعض الاحكام دون بعض وقالت
اي نفر منهم في كل حكم من جمل الاحكام نعاد فيما سبق تحكموا ان في الشرع جملا لا يجري فيها القياس
وهي الحدود والكفارات والرخص والتقديرات والاسباب والشروط لا انه يجري في كل فرد
من افراد الاحكام الشرعية عند اكثر الناس خلافا للسيد ودفانهم جوزوا جريه في كل فرد بمعنى ان كلا
من الاحكام صالح لان يثبت بالقياس بان يدرك معناه كوجوب الدية على العاقلة فان له معنى يدرك
وهو اعانة الجاني فيما هو معذور فيه كما يعان الغارم لاصلاح ذات البين بما يصرف اليه من الزكوة
والحق خلافه اذ فيها ما لا يعقل معناه كضرب الدية على العاقلة والقسامة ومعظم التقديرات وما ذكر
في بيان معنى وجوب الدية على العاقلة ممنوع بان المطلوب معنى يختص بمناسبتها وما ذكره
ليس كذلك كما ان معرفة خلو الرحم عن الحمل هو المعنى المقتضي لوجوب الاعتداد في حق المطلقة
والمبينة ولكنه غير خاص باحدهما فالمعنى المخصص لهما بحكم غير معقول وقوله والاسند لاجرا
التسلسل غلط لان الكلام في الجواز اشارة الى ما احتج به الامدي وابنا عن حيث قالوا لو كان كل حكم
يثبت بقياس على اصل فان انتهى الى اصل لا يتوقف على قياس فهو خلاف المفروض وان لم ينته لزم
التسلسل وهذا انما يستقيم لو كان مذهب المخالف وجوب توقف كل حكم على القياس ولا يسع ان يكون
قولا لاحد كيف والقول به مصادم لما علم ضرورة من استناد الكثير من الاحكام الى الكتاب
والسنة ثم ان الامدي قد صرح بان الخلاف في جواز اجرا القياس في جميع الاحكام فان قيل الدليل
قائم على تقدير الجواز ايضا بيان ذلك ان جوازه يستلزم جواز التسلسل وجواز المحال محال
قلنا اللزوم ممنوع اذ لا يلزم من جواز ثبات كل حكم بالقياس توقفه على القياس لجواز ثبوته بنص
او اجماع او سند لا لو ان امكن ثباته بالقياس واذ لا توقف فلا تسلسل ولا استحالة ولما فرغ
من تحقيق ماهية القياس واقسامه ومواقعه وكونه احد الادلة الشرعية عقبه ببيان
اركانه التي لا يتم الا بها وشرائطها فقال **فصل** واركانه اربعة اركان الشيء اجزاؤه في الا
عمل الا بها في الذهن وفي الخارج فان اريد بالقياس المعنى المصدري فاطلاق الاركان
على هذه الامور مجاز وان اريد به مجموع ما يحصل به الالحاق فالاطلاق حقيقة ونظيره اطلاق
في التصديق هل الاذعان بالنسبة الحكمية خاصة ام المجموع المركب منه ومن تصور الموضوع والمحمول

اولها الاصل وهو المشبه به الذي هو محل الحكم الثابت وثانيها الفرع وهو المشبه اي محل الحكم
المراد اثباته وانما قدم على الجامع والحكم لمقابلته الاصل فناسب ان يذكر عقيبه لما بينهما من تصديق من
اللزوم في الذهن وثالثها الوصف الجامع بين الاصل والفرع وهو وجه الشبه بينهما ورابعها
حكم الاصل وهو ما ثبت مثله للفرع اي المثل الثابت للفرع المشبه تعني ثمرة القياس فلا يصح ان
يعد من اركان القياس لان عده منها يقتضي توقف القياس عليه والمفروض توقفه على القياس
فيكون دورا وهو مبني على ان الدليل يقتضي نفس الحكم لا العلم بالحكم وهما قولان وقد صحح منهما
الثاني فان قيل اذا رجح الثاني كانت ثمرة القياس العلم بالحكم لا نفسه فعد حكم الفرع من اركان
القياس لا يقتضي الدور فهلا قيل بانها خمسة قلنا قد اجيب بان الحكم في الاصل والفرع
واحد باعتبار نوعه وان تعدد شخصا لتعدد المحال فان قيل فهلا اطلق ولم يضف الاصل
الى الاصل لعم الحكمين قلنا انما اضيف اليه لسبقه في الاعتقاد فاذا قيل حرمت الخمر لاسكارها
فقيس عليها النبيذ فالاصل الخمر والفرع النبيذ لشبهه بالخمر والجامع الاسكار والحكم
التحريم هذا ما عليه الجمهور وعليه اطباق الفقهاء وقيل غير ذلك وذهب المتكلمون الى ان
الاصل دليل حكم المحل كالنص والاجماع الدال على تحريم الخمر لانه الذي ينبني عليه التحريم وذهب
طائفة الى انه حكم المحل وهو التحريم لان الاصل ما ابتنى عليه غيره وكان العلم به موصلا الى العلم
او الظن بغيره وهذه الخاصية موجودة في الحكم لا في المحل لانه لا يتفرع حكم النبيذ على الخمر
ما لم يثبت الحكم فيها ولا في النص والاجماع اذ لو تصور العلم بالحكم في الخمر من دونهما امكن الالحاق
ولان النص لو كان هو الاصل لكونه طريقا الى معرفة الحكم لكان قول الراوي هو الاصل بالطريق
الاولى لانه اصل للنص وهو باطل اتفاقا فتحقق ان الحكم هو الاصل ووجه ما ذهب اليه الجمهور
ان الاصل ما كان بحكم الفرع مقتبسا منه ومردودا اليه وهو انما يتحقق في نفس الخمر واعلم
ان النزاع لفظي لامكان اطلاق الاصل على كل منها لما حكم الفرع على الحكم وعلى محله لانه اصله
واصل الاصل اصل وكذا على دليله وعلى هذا لا يمتنع اطلاق الاصل على العلة الجامعة ايضا
لكن الاشبه ان يكون الاصل هو المحل على ما ذهب اليه الاكثرون لان الاصل قد يطلق على ما
يبتني عليه غيره وعلى ما لا يفتقر الى غيره وبينهما عموم وخصوص من وجه وهذان المعنيان
يصدقان على المحل اما الاول فلما مر واما الثاني فلافتقار الحكم ودليله الى المحل ضرورة من
غير عكس لان المحل غير مفتقر الى الحكم ولا الى دليله ولان المطلوب بيان الاصل الذي يقابل
الفرع في التركيب القياسي ولا شك انه بهذا الاعتبار هو المحل وهو المراد من المعلوم الثاني
لاحد القياس ولا يمكن تفسيره بالدليل ولا بالحكم ولا بالعلة ولان باب القياس مرجعه
الى الفقهاء وقد شاعره الاصوليون فيه على مصطلحهم وجروا فيه على مقتضى قولهم فلا يطلق
الاصل الا على ما يطلقه عليه الفقهاء لئلا يختلط الذهن بين الاصطلاحات واما الفرع فقد ذهب
الاكثرون الى انه محل الحكم المشبه كالنبيذ والباقون الى انه حكمه كالتحريم وهذا اولى لانه الذي
يبنى على الغير ويفتقر اليه دون المحل ولكنهم لما سموا محل الحكم المشبه به اصلا سموا المحل الآخر

وعالكونه مقابلا على طريق الجدل ولما كان للقياس شروط وهي لا تخرج عن شروط اركانه الاربعة فمنها ما يعود الى الاصل ومنها ما يعود الى الفرع ثم ما يعود الى الاصل منه ما يعود الى حكمه ومنه ما يعود الى علته عددا وذكر مفصلا فقال فصل من شروط حكم الاصل اثباته شرعيا اي كونه حكما شرعيا وقوله هنا اشارة الى الزيد يجري في غير الشرعيات كما تقدم ولكنه هنا يعني في اصول الفقه تشترط في حكم الاصل ان يكون شرعيا اي ثابتا بدليل شرعي لان المراد بالقياس هنا القياس الشرعي لكون الغرض منه اثبات حكم شرعي في الفرع واذا لم يكن الحكم في الاصل شرعيا بل كان عقليا او لغويا ان قيل بثبوت اللغة بالقياس فالحكم المتعدي الى الفرع لا يكون شرعيا فلا يكون الغرض من القياس الشرعي حاصلا ومنها فرعيته فلا يجوز ان يكون من الاحكام الشرعية الاصلية لاستلزامه ان يكون الحكم في الفرع كذلك والموصل الى الاصول الشرعية غير الحل في حد الاصول ومنها بقاؤه فلا يجوز ان يكون منسوخا غير ثابت لانه انما يتعدى الحكم من الاصل الى الفرع باعتبار الشارع للوصف الجامع واذا زال الحكم بالنسخ لم يبق الوصف معتبرا للشارع فلا يتعدى الحكم به الى الفرع ومنها ثبوته عند الخصم اي يكون حكم الاصل ثابتا عنده والا كان قاسدا مثلا اذا نوى النفل من عليه حجة الاسلام سقط عنه الفرض عند الشافعي دون الحنفي فلو قال الحنفي في الصوم بنيه النفل اتى بما امر به فسقط عنه الفرض كمن نواه الحج لم يصح هذا القياس لتضمنه اعتراف المستدل بالخطا في الاصل لوجود العلة فيه مع عدم الحكم فلا يصح بنا الفرع عليه لا يجوز ان يذكر في معرض التقرير ما خذ امامه لانه انما يعرف كون الوصف الجامع ماخذا لامامه ثابتا به الحكم على وفقه والا لم يعرف ولا في معرض الالزام للخصم لان له ان يقول الحكم في الاصل يعتبر ما علله به ولا وجود له في الفرع والطاهر ضد فرعه النه وكونه اعرف بما خذ امامه او يقول لا يسعني العطية في الفرع الذي هو محل النزاع لجواز ان يكون الخطا في تعليل حكم الاصل بالوصف المذكور ولو اعترف بخطائه في الاصل لم يضره ذلك في الفرع ومنها موافقة الخصم على علته اي الاصل وعلى وجودها فيه فلا يصح قياس اختلف الخصمان في علة حكم اصله بان يعتبر المستدل علة غير والمعترض علة اخرى وهذا يسمى قياسا مركب الاصل لوقوع النظر في علة حكم الاصل ولا قياس اختلفا في الوصف الذي علل المستدل الاصل به هل له وجود في الاصل ام لا وهذا يسمى مركب الوصف لوقوع الخلاف في الوصف الجامع وقيل انه انما سمي مركبا لاثبات المستدل الحكم كل منهما الحكم في الاصل بقياس فقد اجتمع قياسا هما ان الاول اتفاقهما على الحكم وهو الاصل باصطلاح ذلك الوصف الذي يعلل به المستدل في قسمي مركب الاصل والثاني اتفاقهما على الوصف الذي يعلل المستدل به الموصوف يميزه عن صاحبه بادنى مناسبة مثال مركب الاصل ان يحتج الحنفية في ان العبد لا يقتل به الحر كالمكاتب المقتول عن وفا ووارث مع السيد فيقول الحنفي العلة في عدم قتل الحر بالمكاتب جهالة المستحق للقصاص من السيد والورثة واجتماعهم على طلب القصاص لا يرفع الاشتباه لاختلاف الصحابة رضي الله عنهم في المكاتب المخلف للوفا هل يموت حرا او عبدا والمستحق على الاول الوارث وعلى الثاني المولى فان اعترض عليهم بانكم لا بد ان تحكموا في هذه الحال باحد هذين القولين وايا ما كان فالمستحق معلوم اجابوا بانا نحكم بموته حرا بمعنى انه يورث

وجوب القصاص على قاتله الحر لان حكمنا بموته حرا ظني لاختلاف الصحابة والقصاص يسقط بالشبهة بان صحت هذه العلة بطل الحاق العبد به في الحكم لعدم مشاركته له في العلة وان بطلت فان الخصم يمنع حكم الاصل ويقول يقتل الحر بالمكاتب لعدم المانع وهذا امنع تقديري اي على تقدير اسنادا علته فلا ينافيه الاعتراف المحقق به فلا ينفك عن منع العلة في الفرع كما لو كانت هي الجهالة او منع حكم الاصل كما لو كانت هي كونه عبدا ولا يتم القياس ومثال مركب الوصف ان يقال في مسئلة تعليق الطلاق قبل النكاح قول القائل ان تزوجتك فانت طالق تعليق للطلاق قبل النكاح فلا يصح كما لو قال زينب التي اتزوجها طالق فيقول الحنفي التعليق على تقدير تسليم عليته لعدم الوقوع مفقود في الاصل فانه تنجيز فان صح هذا بطل الحاق التعليق به والا منع عدم الوقوع لانه انما منع الوقوع لكونه تنجيزا فلو كان تعليقا لقال به فما ينفك عن منع علة الاصل او منع حكمه فلا يتم القياس قاعدة كل موضع تستدل فيه باتفاق الطرفين يتاتى للخصم دعوى انه قياس مركب اذ لا يعجز عن اظهار قيد يختص بالاصل ولو كان نفس محله فيدعي انه العلة ولا سبيل الى دفعه بالدليل على ان علة المستدل في العلة عند بل لو قال علتي غير ذلك ولم يبينه سمع منه فلا يثبت التعليق عنه الا اعترافه وبعد الاعتراف ان سلم وجودها ايضا فذاك والا فللمستدل اثبات وجودها بعقل او حس او سمع فيلزمه القول بموجبه ويترك ما عنده اذا كان مجتهدا كما لو ظنه بذلك لنفسه لم يسعه المخالفة والمناظر كالناظر في ان مقصودهما اظهار الصواب فاذا لزمه القول عند ظنه له فعند تصادقهما اولى واما المقلد فلا يجوز له مخالفة مجتهد امامه بظن بطلان دليله واعلم ان هذا انما يقع فيه باجماع الخصمين على حكم الاصل اما اذا كان مجمعا عليه مطلقا فلا كلام في قبوله واما اذا لم يكن فيه اجماع اصلا فحاول المستدل اثبات حكم الاصل بنص ثم اثبات علته بطريقة فيقبل في الاصح وقيل لا لما فيه من نشر الجدال فلذا لو لم يقبل لم يقبل في المناظرة مقدمة تقبل المنع للزوم انتشار كلام يوجب طول البحث والفرق بان كل حكم شرعي يستدعي ما يستند اليه الاخر خلاف المقدمات فانها احوال الحكم المطلوب ولا يلزم من كون الانتقال اليها انقطاعا كونه اليها كذلك لكن امر اعتباري انما يصلح لنا الاصطلاح عليه والحق ان لا يعد الانتقال لاصلاح الكلام الاول الى الصواب ومنها ان لا يكون انقطاعا لان تحمل طول البحث اولى بالباب من قطع الكلام قبل ظهور الصواب ومنها اسقاط شمول دليله حكم الفرع يعني تشترط ان لا يكون دليل حكم الاصل شاملا لحكم الفرع شمولا ظاهرا عند الخصمين والا لكان جعل احدهما اصلا والاخر فرعا تحكما ولكان القياس تطويلا بلا طائل كقياس الذرة على البر في كونه ربويا فيمنع في الاصل فيثبته المستدل بحديث معمر بن عبد الله الطعام بالطعام

Copyright ... University

مثلا مثل وال وكان اكثر طعامنا يومئذ الشعير اخرجه مسلم فجاب بان الطعام سائرها
جميعا فيضيع القياس ويحمي ان دليل العله اذا كان نصا وجب ان لا يتناول الفرع
بلفظه لذلك وان القيد من مراد ان ثمه ايضا لان الشمول اذا لم يكن ظاهرا بان يكون
العام مخصوصا او مختلفا فيه والمستدل او المعترض لا يراه حجه مطلقا او الا في اقل ما
يتناوله كان القياس مفيدا او ان يكون احد الخصمين يخصص بالعاده فيكون قياس
الذره على الشعير مع اثباته بحديث مسلم مفيدا لكون العاده يومئذ تناول الشعير كما
دل عليه اخر الحديث ومنها **اصلهم** فلا يجوز ان يكون فرعا عن اصل اخر عند الجمهور
خلافا للحنابله وفي نسبته الى ابي عبد الله البصري نظر فقد روى ابو طالب وغيره انه
لا يجوز الا ان يكون في حمل الفرع على الفرع الاول مزيد فائده كان يخالف الثاني الاول من
جهات ويوافق من اخر فيظن الظان ان الجمع بينهما خطأ فيقيس ليتبين ان اختلافهما في
تلك الجهات لا يمنع اشتراكهما في العله الجامعه واتفاقهما في الحكم وروى الفقيه
الدواري عن قاضي القضاه والشيخ ابي عبد الله البصري القول بصحه قياس فرع على
فرع اخر بعله غير علة الفرع الاول التي قيس بها على الاصل احتج الجمهور بانه متى
الحق فرع بفرع **والا** **اسقط الفائده ان اتحدت** العله الجامعه بين القياسين
اللذين احدهما لاثبات المطلوب والاخر لاثبات اصله **وفسد القياس ان تعددت** اما
الاول فلان ذكر الوسط اعني ما هو اصل في قياس وفرع في اخر ضائع لامكان طرحه
الوسط وقياس المطلوب على اصل ما جعل اصلا له مثاله قياس الشافعي السفرجل
على التفاح في الربويه بجامع الطعم فيمنع ربويه التفاح فيلحقه بالبر بالطعم
ايضا فانه حسنئذ يضيع ذكر التفاح لامكان الحاق السفرجل بالبر من دونه واما الثاني
فلان علة حكم الاصل المطلق هي المعتبره ولم توجد في الفرع المطلق والموجود فيه علة
غير معتبره فلا مساواه بين الفرع المطلق واصله في العله المعتبره ولا اعتبار لمساواة
في غيرها فلا تعدد به كما لو قيس الجذام على الرتق في فسخ النكاح به بجامع كونهما عيبا
يفسخ به البيع فيمنع ان النكاح يفسخ بالرتق فيثبت بقياسه على الجب بجامع فوات الاستمتاع
ففوات الاستمتاع هو الذي ثبت لاجله الحكم في الرتق وهو غير موجود في الجذام
والوصف الثابت في الجذام لم يثبت اعتباره **واجيب** بمنع لزوم المساواه في العله
بل يجوز ان يثبت الحكم في الاصل بعله وفي الفرع باخرى كما يجوز ان يعلم ثبوته في
الفرع بدليل هو القياس وفي الاصل بدليل اخر هو نص او اجماع ورد بالفرق بين
العله والدليل بانه يلزم من عدم المساواه في العله امتناع التعديه واسقاط القياس
بخلاف اختلاف الدليل **ولهم** ان يجيبوا بانه لا مانع من اعتبار الشارع للوصفين
في حكم واحد لجواز تعدد العلل كما يجيء ان شاء الله ووجود احدهما في محل النص
غير مانع من اعتبار الاخر فيفرد كل من الاصل والفرع المطلقين بوصف ويجمع الوصفا

بما هو اصل وفرع باعتبارين **وههنا فرعان ذكرهما اصحابنا الاول**
ما ذكره المؤيد بالله عليه السلام في شرح التجريد قال يعني الهادي وفي جنين البهيمه اذا القته ميتا
نصف عشر قيمته قاسه على جنين الامه كما قاس جنين الامه على جنين الحره بعله انه
جنين اسقطته الجنايه وفي البحر عن الهادي والامام يحيى وفي جنين الدابه نصف عشر
قيمته ان خرج ميتا كجنين الامه وفيه عن العصيه وفي جنين الامه نصف عشر قيمتها
كالحر قاس جنين الدابه على جنين الامه وجنين الامه على جنين الحره **الثاني قاس**
بعض اصحابنا موضحه راس الرجل الخطأ على الغرم في انها تحملها العاقله ثم قاسوا
موضحه العبد ونحوها على موضحه الحر في ذلك الحكم قالوا لانه شبيه بالحر في قيمته ولو
بلغت كالديه واطرافه كاطراف الحر فتحمل العاقله ما كان نصف عشر قيمته والكلام
في هذين الفرعين كما رواه ابو طالب وغيره عن ابي عبد الله البصري من ان القياس
انما هو لدفع ما يتوهم فارقا بين الفرعين فيجب قبوله **ومنها ان لا يكون معدولا**
به عن سننه اي عن سنن القياس وطريقه والمعنى انه يشترط ان يوجد مثل
عله حكم الاصل في اصل اخر غير محله فاذا علم استفاد لك كان متعديا ولا به عن سنن
القياس والباء للتعديه اي جعل عادلا ومجاوزا عنه فلم يبق على منهاج القياس
فلا يقاس عليه **كما لا يعقل معناه** وهو قسمان قسم اخرج عن قاعده مقرره
كشهاده خزيمه روى ابو داود والنسائي باسناد صحيح ان رسول الله صلى الله
عليه وآله وسلم جعل شهاده خزيمه بشهاده رجلين فلا يثبت ذلك الحكم لغيره وان
كان اعلا منه رتبه في المعنى المناسب لذلك من التدين والصدق لما علم ضروره
من تقرر القاعده الشرعيه على خلاف ذلك ولهذا الفرد كالمستثنى منها وقسم لم يخرج
عن قاعده كمقادير العبادات والحدود والكفارات وغيرها **ومثل ما لا نظير له**
فانه لا يقاس عليه وهو ايضا قسمان قسم له معنى ظاهر كترخص المسافر لما فيه
من المشقه المناسبه للترخص لكنها لم تعتبر في غيره كالحداده في القيظ في قطر
حار وقسم ليس له معنى ظاهر كضرب الديه على العاقله ولا جنايه لهم وكالقسامه
وهي عندنا تحليف المدعى عليه ما يحمله العاقله بشروط مذكوره في الفروع
خمسين يمينا كما رواه عبد الرزاق وابن ابي شيبه والبيهقي في السنن عن الشعبي
ان قتيلا وجد بين وادعه وشاكر فامرهم عمر ان يقيسوا ما بينهما فوجدوه
الى وادعه اقرب فحلفهم عمر خمسين يمينا كل رجل ما قتلت ولا علمت قاتلا ثم غرمهم
الديه فقالوا يا امير المؤمنين لا ايماننا دفعت عن اموالنا ولا اموالنا دفعت
عن ايماننا فقال عمر كذلك الحق ذكره الاسيوطي في جمع الجوامع فانها شرعت
للتغليظ في حفظ الدماء لا عن المثل خفيه ووقعت لا نظير لها **واما ذو النظير**
وهو القياس المعدول به عن سنن القياس وله معنى يعقل وله نظير وهو الذي

تكون حكم اصله ثابتا بنص وارد اختلاف قياس الاصول اى مستثنى من القواعد
العامه مع كون المعنى فيه ظاهرا معقولا كرخصه العرايا فانها جاءت على خلاف
قاعده الربويات واقتطعت عنها لحاجه الفقرا كما جاء فى حديث زيد بن ثابت انهم لما
شكوا اليه عليه الصلوة والسلام ذلك رخص لهم فى العرايا فى الرطب فالحق بها العنب
وفاقا للسيد ابى طالب والجمهور وذلك كغيره من سائر الاصول لانه انما جاز القياس
عليها لكونها طرقا شرعيه واجبه الاتباع معروفه الوجوه التى لاجلها ثبتت احكامها
وقد شاركها هذا الاصل فى ذلك فيجب ان يشاركها فى جواز القياس عليه ولانه لو
امتنع القياس عليه امتنع القياس على تخصيص الكتاب يعنى على ما يثبت لمخصص
لعموم الكتاب والثانى باطل فالمقدم مثله اما الملازمه فلانه لا وجه لامتناعه الا كونه
قياسا على اصل مخالف للعموم واما بطلان اللازم فللاتفاق على ان عموم الكتاب لا
يمنع من القياس على مخصصه وان كان خبر واحد فبالاولى ان لا يمنع قياس العموم
من القياس على اصل يخالفه لقوه عموم الكتاب وذهب السيد المويد بالله الى منع
القياس على ذلك بكل حال قياسا لقياس الاصول على الاصول انفسها فى المنع لاستعمال
قياس مخالف لها وذهب الشيخ ابو عبد الله البصري وحكاه عن الشيخ ابى الحسن
الكرخي وهو مروي عن السيد المويد بالله انه لا يصح القياس عليه الا ان يرد معللا
او تقوم دليل قاطع على تعليله من اجماع او غيره او يكون له قياس اصل اخر يصح ان
يقاس عليه قال والذى لا يجوز القياس عليه مثل الخبر الوارد فى الاكل ناسيا
فى نهار شهر رمضان انه لا قضا عليه فانه لا يجوز قياس الصلوة عليه وخبر الوضو
بنبيذ التمر وخبر الوضوء من القهقهه فى الصلوة فلا يقاس على الاول الخل ولا
على الثانى سائر المفسدات من الاقوال والافعال وما يجوز القياس عليه لوروده
معللا فمثاله الخبر الوارد فى جواز الوضو بسور الهر لانه معلل بقوله انها من
الطوافين عليكم والطوافات فيقاس عليه ما يسكن البيوت بنفسه كالفاره والاوزاغ
وسباع الطير وما يجرى مجراها وحجته ما تقدم فى الاحتجاج لمذهب المويد بالله
الا انه نزل ما ثبت تعليله بنص او اجماع مع ورود التعبد بالقياس منزله النص
والاجماع على كل حكم تحصل فيه مثل تلك العله وجواب متمسك المذهبين
ان قياس قياس الاصول على الاصول انما يلزم لو لم يقس المخالف على اصل قد ثبت
بالنص اما على الثابت بالنص كما هو الفرض فلا لمصيره بالنص من جمله الاصول
وغايه ما يلزم انه استعمل القياس فيما منع منه بعض قياس الاصول ويجوزه بعض
وذلك جائز وخارج عن النزاع ولما فرغ من بيان شروط الاصل اخذ فى شروط
الفرع وقدمها على شروط العله لما سبق فقال فصل ومن شروط الفرع
مشاركه الاصل فى عين العله او جنسها يعنى يجب ان يشارك الفرع الاصل ويساويه اما فى عين العله

١٧٠

كالشده المطربه فى تحريم شرب النبيذ المشتركه بينه وبين الخمر واما فى
جنسها كالجنايه فى وجوب قصاص الاطراف المشتركه بين القطع والقتل
وانما اشترطت المشاركه فى ذلك لان القياس انما هو تعديه حكم الاصل
الى الفرع بواسطه عله الاصل فاذا لم تكن عله الفرع مشاركه لها فى صفه
عمومها ولا خصوصها لم تكن عله الاصل فى الفرع فلا تتعدى حكم الاصل اليه
ومنها مماثلته حكمه لحكم الاصل كذلك فيجب ان يكون حكم الفرع مماثلا لحكم الاصل
فى عين الحكم او جنسه والمراد بالعينيه المماثله فى تمام الحقيقه وان اختلفا قوه
وضعفا اما العين فكقياس القصاص فى القتل بالمثقل عليه فى القتل بالمحدد
فحكم الفرع بعينه حكم الاصل وهو وجوب القصاص واما الجنس فكما
فى اثبات الولايه على الصغيره فى نكاحها على اثبات الولايه عليها فى مالها
فان ولايه النكاح من جنس ولايه المال لانها سبب لنفاذ التصرف وليست عينها
لاختلاف التصرفين وانما اشترط ذلك لان الاحكام انما شرعت لما تفضى اليه
من مصالح العباد فاذا كان حكم الفرع مماثلا لحكم الاصل علمنا انما يحصل به من
المصلحه مثل ما يحصل من حكم الاصل لتماثل الوسيله فوجب اثباته واما اذا اختلف
الحكم لم يصح مثاله الحاق الشافعى الذمى بالمسلم فى ان الظهار يوجب الحرمه
فى حقه فان الحرمه فى الاصل مغياه لان غايتها الكفاره وفى الفرع مطلقه لان الذمى
ليس من اهل الكفاره التى فيها معنى العباده فاختلف الحكمان ومنها عدم
النص على حكم الفرع المخالف للقياس وذلك للسقوط يعنى سقوط
القياس لانه لا يقوى على معارضه النص واما النص الموافق للقياس
فالاشبه جوازه وهو اختيار مشايخ سمرقند والامام الرازي وصرح به الالة
الدوارك والفصول لجواز تعدد الادله العلل فان الشرع قد ورد بايات واحاديث
على حكم ولا السلف كتبهم بالتمسك بالنص والمعقول معا ومنها عدم تقدم
حكمه اى حكم الفرع لحكم اصله مثاله الوضو شرط للصلوه فيجب فيه النيه
كالتيمم وشرعيه التيمم متاخره عن شرعيه الوضو وذلك لان ثبوت حكم الاصل
كوجوب النيه فى التيمم مقارن لعلته التى هى كونها شرطا فى الصلوه فاذا تقدم
تقدم حكم الفرع كوجوب النيه فى الوضو على حكم الاصل لزم تقدمه على علته
المقارنه لحكم الاصل فلا يصح ان تكون معرفه ثبوت حكم الفرع ماخوذه من
حكم الاصل الا انه يجوز ذكر مثل ذلك للالزام للخصم فيقال للحنفى مثلا يجب
ان تقول بوجوب النيه فى الوضو لكونه شرطا للصلوة لانك تقول بوجوب النيه فى
التيمم لتلك العله وفى اشتراط عدم مخالفه الفرع الاصل تخفيفا او تغليظا بان لا يكون
احدهما مبنيا على التغليظ كالوضو وغسل الرجلين والاخر مبنيا على التخفيف كالتيمم والمسح

على الحصين او اراحدها الاشتراط لذلك فيجب موافقة الفرع للاصل تخفيفا او تغليظا لصح الاصل للقياس لان اختلاف الفرع والاصل تخفيفا وتغليظا امارة فاصلة بينهما فلا قياس اذ مبناه على اعتبار المشابهة وهي مع ذلك الاختلاف منتفية فليس الجمع الجامع اولى من الفرق الفارق وهذا مذهب جماعة منهم الامام المهدي احمد بن يحيى عليه السلام وثانيها عدمه اي عدم الاشتراط لذلك وقوله مطلقا راجع الى المذهبين يعني سواء كانت العلة شبهية او غير شبهية وعدم الاشتراط لعموم الدليل الدال على كون القياس حجة فمتى حصلت العلة في الفرع حسب حصولها في الاصل وجب ان يقضى بالتسوية بينهما في الحكم والاختلاف في غير ذلك لا يضر وهذا مذهب الشيخ الحسن الرصاص وعزاه في الفصول الى ائمتنا والجمهور و ثالثها الاشتراط لذلك مع تأثير العلة او مناسبتها يعني ان العلة ان كانت مناسبة او مؤثرة في الحكم بحيث يترجح الجمع بها على الفرق لذلك الاختلاف صح القياس والا تكن كذلك بل كانت شبهية فيشترط عدم الاختلاف تخفيفا وتغليظا عند ابي الحسين وابي عبد الله لضعف العلة الشبهية او يكون محل اجتهاد عند الشيخ احمد الرصاص للتعارض بين علتي الجمع والفرق فما قوي في نظر المجتهد منها عمل به مثال ذلك ان يقال في مسح الرأس في الوضوء مسح فلا يسن فيه التثليث كالتيمم ومسح الخفين او يقال مسح على الخفين او يتمم فيسن فيه التثليث كمسح الرأس فللمعترض ان يقول ان اختلاف الاصل والفرع تغليظا وتخفيفا يقتضي اختلافهما في الحكم وان كانت العلة الجامعة تقتضي الاتفاق فيه فيقع التعارض حتى يتبين الرجحان والله اعلم

قد شرط قوم شروطا غير ما تقدم والجمهور على انها لا تشترط فذكرها مستثنيه فقال لا ثبوت حكمه جملة يعني انه لا يشترط ان يثبت حكم الفرع بالنص على جهة الاجمال خلافا لابي هاشم فانه كان يذهب الى وجوب تناول النصوص لها جملة والقياس انما هو للكشف عن مواضعها واتباع تفاصيلها قال ومثال ذلك انه لو لم يثبت بالنص ان الاخ وارث لما صح ان يحكم من طريق القياس بانه يرث مع الجد وكذلك القول في سائر الفروع فاما اثبات فرع لم يتناول حكمه نص على سبيل الجملة فانه لا يصح واحتج بان الصحابة لم يستعملوا القياس الا في فروع هذه سبيلها الا ترى الى قياسهم حد الخمر على حد القذف في تعيين عدد الجلدات لورود النص على حد الشارب على جهة الاجمال ولم يثبت عنهم اثبات حكم من طريق القياس لفرع لا ذكر له في النصوص رأسا ولا يشترط ايضا علم العلة فيه اي في الفرع بل يصح القياس مع ظن وجودها فيه ولا يشترط ايضا عدم مخالفة حكم الفرع لمذهب صحابي فيجوز القياس وان ادى الى مخالفة مذهب احد من الصحابة وخولف كل من الطرفين نظرا الى ان العلة التي لا يعلم وجودها في الفرع تفتقر الى كثرة المقدمات

وربما يضعف الظن لذلك او يضمحل والى ان الظاهر استناد الصحابة الى النصوص فالمخالف من اجلهم سببه مخالفة النصوص والكل فاسد لعموم الدليل الدال على وجوب اتباع القياس ما لم يخالف النص ولعمل علي عليه السلام والصحابة رضي الله عنهم فانهم قاسوا انت علي حرام تارة على اليمين كما روي عن ابي بكر وعمر وابن عباس وابن مسعود وزيد بن ثابت فيكون ايلاء ان كملت شروطه وتارة على الطلاق ان نواه اما الرجعي كما روي عن عمر واما البائن كما روي عن زيد واما الثلاث كما روي عن علي عليه السلام موجب التحريم وتارة على الظهار كما روي عن عثمان فيجب كفارته ولم يوجد نص في الفرع جملة بل كانت واقعة متجددة ولا علمت العلة الجامعة بل اكتفى كل بظنه لانه الظن غاية الاجتهاد فيما يقصد به العمل والمعلوم من حال الصحابة انهم لم يخوضوا في الاقيسة خوض القاطعين وقد خالف قياس كل منهم مذهب الاخر فبطلت تلك الاشتراطات ولما تقضى ما اراده من ذكر شروط الفرع شرع في شروط العلة فقال مسئلة ومن شروط العلة شرعيتها فيجب ان تكون شرعية بمعنى ان المنوط بها حكم شرعي وهي باعثة عليه او معرفة له على اختلاف الرأيين لا عقلية موجبة لمعلولها فان للبحث عن العلل العقلية فنا اخر ومنها انما مع دلالة دليلها لحكم الفرع فيجب ان لا يكون الدليل الدال عليها متناولا لحكم الفرع لا بعمومه ولا بخصوصه لاستغنائه حينئذ عن القياس بذلك الدليل مثاله في العموم حديث مسلم الطعام بالطعام مثلا بمثل فانه دال على علية الطعم فلا حاجة في اثبات ربوية الذرة مثلا الى قياسها على البر بجامع الطعم للاستغناء عنه بعموم الحديث ومثاله في الخصوص حديث من قاء او رعف فليتوضأ فانه دال على علية الخارج النجس في نقض الوضوء لترتبه على الامرين المذكورين ولا مشترك بينهما سوى الخارج النجس فلا حاجة للحنفي الى قياس القيء او الرعاف على الخارج من السبيلين في نقض الوضوء بجامع الخارج النجس للاستغناء عنه بخصوص الحديث فالعدول عنه الى اثبات الاصل ثم العلة ثم بيان وجودها في الفرع ثم بيان ثبوت الحكم بها تطويل بلا فائدة ورجوع عن القياس الى النص فلا يجوز ذلك لا لفائدة تقتضيه كان يكون النص مخصصا والمستدل او المعترض لا يراه حجة الا في اقل الجمع وقد يعسر ادراج الفرع فيه فيثبت به العلية في الجملة ثم تعمم به الحكم في جميع موارد وجودها وبان تكون دلالته على العلية اظهر من دلالته على العموم كما يقال حرمت الربا في الطعام للطعم فان العلية في غاية الوضوح والعموم في المفرد المعرف محل خلاف ظاهر وقد سبق لهذا زيادة تحقيق ومن شروط العلة كونها وصفا ظاهرا منضبطا في نفسه لتكون ضابطا لحكمة شرعية الحكم لا حكمة مجردة عن الضابط وذلك امثلتها كالرضا في التجارة فيناط تصحيح العقود لكونها ظاهرة منضبطة او لعدم انضباطها كالمشقة فان لها

مراتب لا تحصى وتختلف بالاحوال والاشخاص اختلافا كثيرا وليس كل مرتبه مناطا ولا يمكن تعيين مرتبه منها اذ لا طريق الى تمييزها بذاتها وضبطها في نفسها فنيطت بالسفر اللهم الا ان توجد حكمه مجرده عن المظنه تكون ظاهره منضبطه بنفسها بحيث يمكن اعتبارها ومعرفتها فيجوز اعتبارها وربط الحكم بها على الاصح لقصدها اصالة اذ يعلم قطعا انها هي المقصوده للشارع وانما اعتبرت المظنه لمانع خفائها واضطرابها فاذا زال المانع من اعتبارها جاز ربطها قيل لا يجوز تعليل الحكم بالحكمه المجرده عن الضابط مطلقا لوجهين احدهما انه لو جاز لوقع من الشارع للقطع بانها اذا وجدت الحكمه التي هي المقصوده الاصلي المطلوب بالذات من غير مانع ربط الشارع الحكم بها لا بمظنتها التي ربما توهم ارتباطها بها انها المقصوده لكنه لم يقع الربط بها مع انتفا الموانع بحكم الاستقرا والثانيهما انه لو جاز لما اعتبرت في نظر الشارع المظنه بدونها وذلك عند تحقق خلوها عن الحكمه اذ لا عبره بمظنه الشي وهو ما يظن ثبوته فيها في معارضه المئنّه وهي محل تحقق الثبوت لكنه اعتبر المظان بدون الحكمه حيث ناط الترخيص بالسفر وان خلا عن المشقه كسفر الملك المترفه ولم ينطها بالحضر وان اشتمل على المشقه كما في الحدادين والفلاحين في القيظ في القطر الحار فدل على ان المعتبر وجودا وعدما هو المظنه دون الحكمه قلنا في الجواب عنها لا نسلم الشرطيتين اما شرطيه الوجه الاول فلان الجواز اعم من الوقوع ولا يستلزم الاعم الاخص بيان ذلك ان وقوع اعتبار الشارع للحكمه الظاهره المنضبطه بنفسها فرع وجودها وفرض الوجود لا يستلزم الوجود فلعله كان الواقع اعتبار المظنه دون الحكمه ولو سلم فلا نسلم الاستثنائيه فانه قد وقع ربط الاحكام بالحكم انفسها كالخمسه الضروريه فانها حكم قد ربط بها احكام كوجوب الجهاد وتحريم قتل النفس وتناول المسكر والزنا والغصب واما الشرطيه في الوجه الثاني فلانها لا تستلزم المظنه المئنه لا وجودا لان مظنه الشي لا يجب اطرادها بمعنى اذا وجدت وجدت الحكمه ولا انتفا لانها لا يجب انعكاسها بمعنى اذا انتفت انتفت الحكمه كما يجي ان شا الله تعالى عن قريب فحين اعتبرت المظنه لم يرد سفر الملوك ولا حضر الفلاحين فبطلت الملازمه واعلم ان في التعليل بالحكمه ثلاثه اقوال اولها الجواز مطلقا لانها المقصود في التعليل وهو اختيار الامام الرازي واتباعه والثاني المنع مطلقا ونقله الآمدي وغيره عن الاكثرين والثالث التفصيل المذكور وهو اختيار ابن الحاجب والهندي والرهاوي وغيرهم ومن شروط العله ان لا تكون المتعديه المحل او جزءه والمتعديه هي التي تجاوز الاصل فتوجد في غيره فيشترط فيها ان لا تكون عين محل حكم الاصل ولا جزءا له والمراد به الجزء الخارجي الذي يتركب المحل منه ومن غيره بحيث يكون كل منها متقدما عليه في الوجود ولا يحمل عليه لا الجزء العقلي الذي يصح حمله عليها

بل وصفا تقتضيه

تركب منه ومن غيره فانه لا يسمى عند المتكلمين جزءا وانما اشترط ذلك في العله المتعديه لامتناع الالحاق ومحل حكم الاصل وجزؤه لا يتصور تعديهما فيتعذر الالحاق حينئذ اما القاصره ان جوز التعليل بها فانه لا يشترط فيها ذلك فيجوز ان تكون المحل او جزءه لانتفا مانع الالحاق مثال التعليل بالمحل قولك الذهب ربوي لكونه ذهبا والتعليل بجزء المحل كقولك الزنا يحب لدخول الحم الانافي فيه وقد تكون القاصره وصفا لازما كالنقديه في الذهب والفضه ومركبا من داخل وخارج ومن ملازم وغير ملازم واسلتها لا تخفى ثم ان الكل اتفقوا على ان تعدية العله شرط في صحة القياس واختلفوا في صحة العله القاصره وهي عند الاكثرين كالامام يحيى والشيخ الحسن والشافعي واصحابه ومالك واحمد بن حنبل والقاضي ابي بكر والقاضي عبد الجبار وابي الحسين البصري في الدرمي والجويني والرازي والآمدي واكثر الفقها والمتكلمين صحيحه مطلقا يعني سواء كانت ثابته بالنص او الاجماع او بغيرها من مسالك العله وذلك لظن تحريك الحكم لاجلها يعني ان الظن حاصل بان الحكم لاجل تلك العله القاصره على معنى كونها باعثه عليه وذلك لثبوت الحكم على وفقها مع كونها مناسبة له والثبوت موجب للظن فاذا حصل الظن صحت القاصره لان معنى صحه التعليل بعله ما حصول الظن بان الحكم لاجلها بدليل صحة القاصره المنصوص عليها وان لم يفد النص الا الظن وقيل بصحتها ان ثبتت بنص او اجماع لا بغيرهما من المسالك وهو مذهب ابي حنيفه وابي طالب والمنصور بالله والكرخي وابي عبد الله البصري قالوا لعدم الفائده في القاصره لانحصار فائدتها في اثبات الحكم بها وهو لا يصح في الاصل لثبوته فيه بغيرها من نص او اجماع ولا فرع يثبت بها الحكم فيه لقصورها فلو كانت صحيحه لكانت مفيده لان اثبات ما لا يفيد لا يصح عقلا ولا شرعا واجيب بما تمسكوا به اما اولا فبانه قد ينتقض بالثابته بهما يعني ان ما ذكروه من الاحتجاج منقوض بالقاصره الثابته بنص او اجماع لجرى احتجاجهم بعينه فيها مع الاتفاق على جوازها فلو صح ما قالوه لكان النص عليها عبثا والاجماع عليها خطا واما ثانيا فبانه قد يمنع عدمها يعني لا نسلم عدم الفائده في العله القاصره وانحصارها في اثبات الحكم بل فيها فوائد اخر منها معرفه الباعث المناسب فان الحكم اذا عرف كذلك كان اقرب الى القبول من التعبد المحض ومنها دفع ما عسى يتوهم من الحاق فرع بذلك لشبهه تزد لولا صارف تلك العله القاصره ومنها اذا قدر وصف اخر متعد وقد علمت قاصره امتنع الالحاق حتى يقوم دليل على انه ارجح منها بخلاف ما لو قدر المتعدي فانه لا يفتقر الالحاق به الى دليل الترجيح ولا يعترض بما يأتي في الترجيح من تقديم المتعديه على القاصره اذا تعارضا ولا مرجح لاحدهما لان ذلك مختلف فيه فقد قيل بتقديم القاصره وقيل بالوقف وحسن تظهر الفائده

Copyright ... University

ولانها اذا رجحت القاصرة بدليل تصيرها راجحة على المتعدية او معادلة لها بطل الالحاق وظهرت الفائدة ومنها ان النص الظني يزداد بها قوة فيصيران كدليلين يقوى كل منهما بالاخر واعلم ان اكثر النقل على انه ليس في القاصرة الا القولين المذكورين وان القاصرة الثابتة بالنص او الاجماع لا خلاف في صحتها والذي في المجزي وصفوة الاختيار والفصول والعيون والفائق والجوهر ان فيها ثلاثة اقوال الصحة على الاطلاق والفساد كذلك والثالث التفصيل ونسب الاطلاق الثاني في الكتب المذكورة الى جمهور الحنفية وعزاه في المجزي ايضا الى الشيخ ابي الحسن الكرخي وقد ذكر القاضي عبد الوهاب من الشافعية في ملخصه ونسبه الى اكثر فقهاء العراق قال البرماوي وقد اغرب في حكايته لهذا القول ومن شروط العلة ان لا يتاخر عن حكم الاصل وخالف في ذلك قوم من اهل العراق حكاه القاضي عبد الوهاب كما لو قيل فيما اصابه عرق الكلب اصابه عرق حيوان نجس فيكون نجسا كلعابه فيمنع نجاسة اللعاب فيقال لانه مستقذر لان استقذاره مترتب على ثبوت نجاسته والا يشترط عدم تاخرها ثبت حكم الاصل بدون باعث عليه وانه محال وهذا مبني على ان المراد بالعلة الباعث اما اذا اريد كونها امارة معرفة للحكم فلا باعث عليه فكذلك يشترط تاخرها بعد الاول فلا يضر حينئذ تاخرها فان الحادث يعرف القديم فقيل يلزم تعريف المعرف فان المفروض معرفة الحكم قبل علته قلنا تعدد المعرفات جائز وليس معنى المعرف الذي يحصل منه التعريف بالفعل بل ما من شانه التعريف واما ما قيل من انها تكون معرفة لحكم الفرع فليس شيء لان النص يرانها علة لحكم الاصل بمعنى الامارة عليه ومن شروطها ان لا تعود اي على الاصل بالابطال اي لا يلزم من التعليل بها بطلان الحكم المعلل بها فان كل علة استنبطت من حكم ولزم منه بطلان ذلك الحكم فهو باطل والا احتمع النقيضان بيان ذلك ان الحكم اصل للعلة المستنبطة وبطلان الاصل يستلزم بطلان الفرع فصحة مستلزمة لبطلانه فلو صح لصح وبطل فيجتمع النقيضان مثاله قوله صلى الله عليه وآله وسلم في اربعين شاة شاة علله الحنفية بسد خلة المستحق فجوزوا قيمتها فعاد على اصله وهو ايجاب الشاة بالبطلان لانه يلزم منه ان لا تجب الشاة عينا ومن شروط العلة ان لا تخالف نصا ولا اجماعا بمعنى انه يشترط في العلة ان لا يكون ما يثبت بها في الفرع حكما مخالفا للنص او الاجماع لان القياس لا يقاومهما مثال مخالفة النص ان يقول الحنفي المراة مالكة لبضعها فيصح نكاحها بغير اذن وليها قياسا على ما لو باعت سلعتها فيقال له هذه علة مخالفة لقوله صلى الله عليه وآله وسلم ايما امراة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل ومثال مخالفة الاجماع ان يقال مسافر فلا يجب عليه الصلوة قياسا على صومه فيقال هذه العلة

اثبت في الفرع حكما مخالفا للاجماع على وجوب الصلوة في السفر وكان يعلل حكم بالسهولة فيقاس عليه ان الملك لا يجزئ لها الكفارة بالاعتاق لسهولته عليه بل يتعين عليه الصوم وهو يصلح مثالا للامرين لمخالفة الكتاب والسنة والاجماع وقوله ولا اذا تضمن العلة المستنبطة خاصة زيادة على النص اي حكما في الاصل غير ما اثبته النص مطلقا يعني سواء كانت منافية او غير منافية كما اختاره ابن الحاجب او اذا كانت منافية كما اختاره الامدي خلاف مبناه على الخلاف في النسخ بالقياس وبالزيادة شروع في نوع اخر من شرط علة حكم الاصل مختلف فيه واعتبر ذلك بما يحمل من المسائل فانه لم يصرح بالشرط في اكثرها وان كان في معرض اثبات الشروط وانما غير فيها الاسلوب لما فيهما من الخلاف والافهي من جملة الشروط اذا عرفت ذلك فاعلم ان ابن الحاجب والهندي ومن وافقهما ذهبوا الى انه يشترط في العلة المستنبطة ان لا تتضمن زيادة على حكم الاصل لانها انما تعلم منه فلو اثبت بها حكم في الاصل كان دورا بخلاف المنصوصة فانها تعلم بالنص وهذا انما يتجه بناء على ان الزيادة على النص نسخ على الاطلاق كما ذهب اليه الحنفية وعلى ان القياس لا يكون ناسخا وما ذكر من لزوم الدور غير لازم لمغايرة الحكم المستنبط منه لما يثبت بها وان الامدي والبرماوي وابن السبكي وغيرهم ذهبوا الى انه يشترط فيها الا تتضمن زيادة منافية للحكم المستنبطة هي منه لان الزيادة المنافية تكون ناسخة لحكم الاصل على المختار كما تقدم فتسقط العلة حينئذ من وجهين احدهما النسخ بالقياس والثاني العود على الاصل بالابطال مسألة اتفقوا على جواز تعليل الحكم الثبوتي بالوصف الثبوتي كالتحريم بالاسكار والعدمي بالعدمي كعدم نفاذ التصرف لعدم العقل والعدمي بالوجودي كعدم نفاذ التصرف بالحجر واما عكسه وهو تعليل الحكم الوجودي بالوصف العدمي ففيه الخلاف والمختار وفاقا للجمهور انه يجوز كونها عدمية وان كان الحكم ثبوتيا والمراد بكونها عدمية ان يكون العدم مخصصا بامر يضاف هو اليه واما العدم المطلق فلا كلام في انه لا يعلل به لعدم اختصاصه بمحل وحكم واسندوا نسبته الى الكل وذلك لصحة تعليل الضرب بانتفاء الامتثال مع ان الضرب ثبوتي وانتفا الامتثال عدمي قالوا التعليل هنا بالكف عن الامتثال وهو امر ثبوتي محقق واجيب بان الكف غير مانع لما اردناه من التعليل بالعدمي فانا نقطع بان عدم الامتثال عدمي والتعبير عن العلل العدمية بعبارات وجودية واقع وعدم التعبير عنها بالعبارات العدمية مجرد دعوى قلنا ايضا وقوع العدم جزءا من العلة كما يجيء ان شاء الله تعالى ومنع كونها عدمية في الحكم الثبوتي وهو مذهب الامدي وابن الحاجب واتباعهما وذلك لانها ان لم تكن مناسبة او مظنة لان العلة بمعنى الباعث على الحكم فهي اما نفس الباعث وهو المناسب او امر مشتمل عليه وهو المظنة ولا تكون العلة الباعثة غيرهما والكل باطل لان العدم ان كان

غير مفيد بامر فلا نزاع فيه وان كان مقيد ابامر وسمى عدما مضافا فاما ان يكون
قيده منشا مصلحه اولا والثاني اما ان يكون منشا مفسده اولا فهذه ثلاثه اقسام
يمتنع ان يكون عدم ذلك الامر في شى منها مناسبا او مظنه مناسب وقد فصلها بقوله
لان عدم اما منشا مصلحه فظاهر او مفسده فمانع والا وجوده كعدمه توجيه الاول ان ذلك
الامر المضاف اليه ان كان منشا مصلحه في ذلك الحكم فظاهر بطلان كون عدمه مناسبا
او مظنه له لان عدمه يستلزم فوات تلك المصلحه ولا شى من المناسب ومظنته كذلك
ولا يجوز ان يكون العدم منشا المصلحه ارجح لاستلزامه كون الوجود منشا مفسده
لان ترك المصلحه الراجحه مفسده وهو خلاف المفروض وتوجيه الثاني وهو ما يكون
وجود ذلك الامر المقيد به العدم منشا مفسده في ذلك الحكم اما لذاته او لمنافاته المناسب
ان ذلك الامر يكون حينئذ مانعا من الحكم لانا ما نعني بالمانع عن الحكم الا ما يكون
وجوده منشا مفسده وعدمه عدم مانع وعدم المانع ليس علة بل لا بد معه من مقتض
يقال اعطاه لعلمه ولفقره وسافر للعلم وللتجاره ولو علل شى منها بعدم المانع لعد عبثا
مستقبحا عند العقلاء هذا اذا كان منشا مفسده لذاته واما ما كان وجوده منشا مفسده
لمنافاته المناسب بمعنى انه يستلزم وجوده عدم المناسب ولا بد ان يستلزم عدمه
وجود المناسب لتحصل به الحكمة فلا يصلح مناسبا ولا مظنه اما المناسب فلانه
خلاف المفروض واما المظنه فلان المناسب اللازم ان كان ظاهرا اغنى عن المظنه
بنفسه لانا انما نحتاج اليها اذا لم يكن المناسب ظاهرا وان كان خفيا فمقابله خفى لاستحاله
كون احد المتقابلين خفيا دون الاخر وحينئذ يكون عدم الخفى خفيا لان الاعدام
انما تعرف بملكاتها والخفى لا يصلح مظنه للخفى لوجوب ظهور المظنه وانضباطها
كالسفر للمشقه وتوجيه الثالث وهو ما لم يكن وجود ذلك الامر المقيد به العدم
منشا مصلحه ولا مفسده ان وجوده يكون كعدمه بالنسبه الى ذلك الحكم لان المناسب
يحصل عند وجوده كما يحصل عند عدمه فلا خصوصيه لواحد من الوجود والعدم
في تحصيل الحكمه لذاته او لكونه متضمنا لها فلا يكون العدم حاصه مناسبا او مظنه
فلا يكون علة وهو المطلوب وقد اوضح ذلك بمثال وهو انه اذا قيل في المرتد
يقتل لعدم اسلامه فذلك اما لان في قتله مع الاسلام مصلحه فيلزم من اعتبار عدمه
تفويتها او فيه مفسده لذاته وهو ان الاسلام مانع فما المقتضى لقتله او لمنافاته
مناسب القتل وهو الكفر مثلا فوجود الاسلام يستلزم عدم الكفر تحقيقا للمنافاه
وعدمه يستلزم وجوده تحصيلا للحكمه فان كان الكفر ظاهرا منضبطا كان هو العله
لا عدم الاسلام وان كان خفيا فالاسلام كذلك فعدمه كذلك فلا يصلح للعليه وان
لم يكن قتله مع الاسلام منشا مصلحه ولا مفسده ولا منافيا للمناسب بناء على ان الكفر
غير مناسب للقتل بل امر اخر لا ينافيه الاسلام كان وجود الاسلام وعدمه سواء بالنسبه

الى ذلك الحكم فلا يكون عدم الاسلام عله والا لما كان وجوده وعدمه سوا
بالنسبه الى ذلك الحكم بل كان عدمه اولى بالنسبه اليه قلنا دليلكم هذا لو كان
صحيحا بجميع مقدماته لزم ان ينتفى العله العدميه مطلقا يعني ولو كانت في حكم
عدمى لجريانه فيها وانتم لا تقولون به ثم لا نسلم انحصاره في عدم ما هو مفسده او عدم
ما لم يكن ايهما اى مصلحه في ذلك الحكم او مفسده للعليه اما الاول فلجواز ان يشتمل
على مصلحه اما لانه نفس المناسب وقولك عدم المانع ليس عله ان اردت في الجمله فمسلم
وان اردت الكليه فممنوع فان الاسلام في المثال منشا مفسده وعدمه مناسب لان
يتعلق به ايجاب القتل ويحصل بذلك المقصود الذي هو الزام الاسلام واما لانه
مظنه لمناسب وهو الالزام المذكور وهكذا الكلام فيما اذا جعل المضاف اليه العدم
منافيا للمناسب لجواز ان يكون ذلك العدم بعينه نفس المناسب وقولك اما المناسب
فلانه خلاف المفروض انما يستقيم مع القول بوجوب اتحاد العله فيجوز ان يكون الاسلام
منافي لمناسب هو الكفر وعدمه نفس المناسب بان يتعلق به ايجاب القتل ويحصل
بذلك المقصود الذي هو الزام الاسلام وان يكون بعينه مظنه للمناسب وظهور
المناسب كالكفر في المثال لانا في ان يكون عدم المنافي له مظنه لمناسب اخر كالزام
الاسلام وغايته اجتماع العلتين وان يكون عدم المنافي للشى مظنه لذلك الشى ووجوب
استوا المتقابلين في الجلا والخفا مخصوص بمقابل التضايف لا مطلقا فيجوز ان يكون
احد المتقابلين خفيا دون الاخر فيكون عدم الجلى مظنه للخفى واما الثاني وهو
منع انحصاره في عدم ما لم يكن منشا المصلحه ولا المفسده للعليه فلجواز ان يكون
هناك امر اخر هو المناسب ويكون ذلك العدم المضاف مظنه له ولا يلزم ما ذكرتم من
ان وجود ذلك الامر المضاف اليه كعدمه في تحصيل المصلحه فان ترتب القتل على
عدم الاسلام يستلزم المصلحه التي هي الزام الاسلام وحصول القتل مع الاسلام
لا يستلزمها كما انه لا ينافيها ولهذا قال مالك بقتل المرتد وان رجع الى الاسلام
فلم يكن عدم الاسلام في تحصيل المصلحه التي هي الزام الاسلام كوجوده واعلم
ان من يشترط في العله ان لا يكون عدما في الحكم الثبوتي يشترط فيها ان لا يكون
العدم جزءا منها لان ما جزوه عدم فهو عدم وكلما ذكروه في الاحتجاج على امتناع
تعليل الوجود بالعدم المحض بانى مثله في امتناع تعليل الوجود بما جزوه عدم والجواب
هو الجواب والمختار ان العدم يجوز ان يكون جزء عله ولو في حكم ثبوتى
كالدوران فانه عله لمعرفه كون المدار عله وهي وجوديه والدوران مركب من
وجودي وعدمى لانه عبارة عن الوجود مع الوجود والعدم مع العدم وكالتحدى
مع انتفا المعارض فانه مع كونه مركبا من الامرين عله لمعرفه كون المعجز
معجزا وهو وجودى ورد بمنع كون العدم في الصورتين جزءا من المعرف بل شرط

تعليل

١٧٤

... فلا يكون عدم الاسلام علة والا لما كان وجوده وعدمه سوا ...

قوله اما لان في قتله مع الاسلام مصلحة هكذا في شرح المختصر قال التعد
ظاهره غير مطابق للمثال لانا فرضنا التعليل بعدم الاسلام فينبغي
ان يقال في الاسلام مصلحة ثم اجاب بان معنى الباعث ان يكون مشتملا
على حكمة مقصودة للشارع في شرع الحكم من تحصيل مصلحة او تكميلها
او دفع مفسدة او تقليلها وحاصله ان في شرعية الحكم لاجله وترتيبه
عليه تحصيل مصلحة او معنى كون الاسلام منشا مصلحة في ايجاب القتل
معه مصلحة مثلا كالاسكار في تحريم الخمر مع الاسكار مصلحة وليس
المقصود ان في الاسكار مصلحة ولتتنبه لذلك فان كثيرا من الامثلة
من هذا القبيل وكذا هاهنا معنى كون الاسلام منشا المصلحة ان في
ايجاب القتل معه مصلحة مدرسلان

... غير مناسب للقتل بل امر اجنبي لانه الاسلام كان وجود الاسلام وعدمه ...

King Saud University 1957
Copyright © King Saud University

ودفع بوضوح ان التحدي لا يستقل بتعريف المعجز ولا الوجود مع الوجود فقط
بتعريف كون المدار علة وهذا معنى قوله اذ لا يستقل قطعة بالتعريف والضمير وما
عداه للجزء العدمي مسئلة وقد اختلف في اشتراط اطرادها وهو كلما وجدت
العلة وجد الحكم وعدم الاطراد وهو ان يوجد الوصف الذي يدعى انه علة في
محل ما مع عدم الحكم فيه وتخلفه عنه يسمى نقضا للعلة وتخصيصا لها فمن الناس من
مذهبه الاشتراط لاطرادها فيقدح فيها التخلف سواء كانت منصوصة او مستنبطة
وسواء كان المانع محققا او مقدرا كالخراسانيين من الحنفية وبعض الشافعية
وابي الحسين البصري ومنهم من مذهبه عدمه اي عدم اشتراط اطرادها مطلقا
يعني سواء كانت منصوصة او مستنبطة وسواء كان المانع محققا او مقدرا فانه لا يقدح
فيها التخلف وهم بعض الحنفية كالكرخي والجصاص من العراقيين والقاضي ابي زيد
الدبوسي من وراء النهر جميعهم واليه ذهب مالك واحمد وعامة المعتزلة ومنهم من قال
بعدم اشتراط الاطراد في المنصوصة فلا يكون التخلف قادحا فيها لا المستنبطة فيشترط
فيكون التخلف قادحا فيها من غير فرق بين العلم بوجدان المانع وفقدان الشرط
وعدمه ومنهم من قال بعدم اشتراطه في العكس ولا يجب الاطراد في المستنبطة
فلا يكون التخلف قادحا فيها ويجب في المنصوصة فيكون فيها قادحا ولو علم الوجدان
والفقدان وهم طائفتان طائفة جوزت التخلف في المستنبطة لمانع او عدم شرط
ظاهرين معلومين في محل التخلف وطائفة جوزته فيها مطلقا يعني سواء ظهر وجدان
المانع وفقدان الشرط اولا وذهب ابن الحاجب والآمدي الى عدم اشتراط اطرادها
في المستنبطة و الحال ان وجود المانع وانتفاء الشرط معلومان والا وجب فيها الاطراد
وعدم اشتراطه في المنصوصة سواء علما اولم يعلما ولكنها تقدر ان وجوبا وذهب
البيضاوي الى انه ان وجد المانع او عدم الشرط لم يقدح التخلف سواء كانت العلة
منصوصة او مستنبطة والا كان قادحا هذه سبعة اقوال احتج الاول وهو القائل
بان النقض مبطلها على الاطلاق بان الحكم لازم الصحة فلو صحت العلة مع التخلف
للزم الحكم في صورة التخلف لان من ضرورة العلة لزوم المعلول لعلته قلنا لا نسلم
كونه من لوازم العلة لانا لا نريد بها الا الباعثة لا الموجبة فلا يلزمها الحكم مطلقا بل
ان عدم المانع ووجد الشرط لان صحتها عبارة عن اقتضائها الحكم وهو كونها باعثة عليه واذا
وجد مانع او عدم شرط كان ذلك غير متحقق فينتفي اللزوم وكونها حرا ما يرجع النزاع
لفظيا هذا اشارة الى ما احتج به ابو الحسين البصري وجوابه تقريرا لاحتجاج ان التخلف
انما يكون مع وجود مانع او عدم شرط فيكون نقيضها وهو عدم المانع ووجود الشرط
جزءا من العلة الا ترى انه لو ثبت منع بيع الحديد بالحديد متفاضلا لكونه موزونا
ثم علم جواز بيع الرصاص بالرصاص متفاضلا لكونه ابيض او غير اسود علم ان منع بيع

الحديد بالحديد متفاضلا انما كان لكونه موزونا مع انتفاء مانع البياض او مع وجود
شرط السواد فلا يكون كونه موزونا كل العلة بل شطرها وتقرير الجواب ان قال ان
اردت العلة التي بمعنى الباعث فليس عدم المانع ووجود الشرط منه في شيء وان اردت
ما يثبت معه الحكم فانه يرجع النزاع لفظيا لابتنائه على تفسير العلة فان فسرت بمعنى
الباعث على الحكم جاز النقض وان فسرت بما يستلزم وجوده وجود الحكم لم يجز وقوله
والقياس على العقلية فاسد اشارة الى شبهة اخرى وجوابها تقريرها ان العلة الشرعية
تفسد بتخلف الحكم عنها ولا تصح كالعلة العقلية بجامع العلية والدلالة على تعلق الحكم
بها وتقرير الجواب ان هذا القياس فاسد لانا لا نسلم ان فساد العقلية عند تخلف
الحكم عنها لما ذكر من الجامع حتى يصح الحاق الشرعية بها بل انما كان لان العقلية
علة بالذات واستلزامها المعلول لها استلزام ذاتي وما بالذات لا ينفك فيدل التخلف
فيها على عدم العلية وهذا غير متحقق في الشرعية لانها علة بوضع الشارع لها امارة
على الحكم فلا يضر التخلف في بعض المحال احتج الثاني وهو القائل بان النقض لا
يبطلها على الاطلاق بقوله للجمع يعني بين دليلي الاعتبار والاهدار فيعمل بها
في غير صورة النقض عملا بالدليل الدال على عليتها وبالتخصيص في محله عملا بالدليل
الدال عليه والجمع بين الدليلين واجب والا لبطل المخصص بالفتح لانها لو بطلت
العلية بالتخلف لبطل العام المخصص واللازم منتف بيان الملازمة ان التخلف ليس
الا مخصصا لدليل كون هذا الوصف علة وخصوصية هذا المدلول وهو كون
هذا الوصف علة ملغاة قطعا فانتفى الفرق بينه وبين سائر المخصصات فلو لم يخرج
هذا لم يخرج شيء منها و يلزم ايضا ان يبطل العلل القاطعة فلو بطلت العلية بالتخلف
لبطلت العلل القاطعة وهي التي حصل القطع بعليتها بطريق الاجماع والاتفاق
في غير صورة النقض بعد دلالة النص على عليتها عموما بطريق الظن كعلة القصاص
وهو القتل العمد العدوان للتخلف في الابوين وكعلة الجلد وهو الزنا للتخلف في
المحصن على راي وعلة القطع وهي السرقة للتخلف في مال الولد والغريم المعسر
ذلك واللازم باطل بيان الملازمة ان المفروض منافاة التخلف للعلية اذ لولاه
فلا مانع من صحة المطنونة احتج الثالث وهو القائل بان النقض لا يقدح في
المنصوصة بل في المستنبطة بان صحة العلة المستنبطة مع كونها منقوضة انما
هو لتحقق المانع لان التخلف بلا مانع دليل قاطع على عدم الاقتضاء وتحققه
اي المانع انما هو لصحتها يعني ان المانع انما يتحقق بعد صحة العلة اذ لو لم يصح كان
عدم الحكم لعدمها لا لما يتصور مانعا فتوقف الصحة على المانع والمانع على الصحة
ويلزم الدور قلنا المانع الاول وهو الذي يتوقف عليه صحة العلة اتصافها
بالباعثية اتصاف بالقوة وهي كونه بحيث اذا جامع عليه باعثة منعها مقتضاها سواء

وجد الباعث ام لا و المانع الثاني وهو الذي يتوقف على صحة العلية ايضا فهذا المانع
انتفاء بالفعل يعني ان كونه مانعا واقع في الخارج فلا دور وقوله والانفكاك المعارض
اشارة الى شبهة اخرى وجوابها تقريرها ان دليل المستنبطة هو اقتران الحكم بها
وقد شهد لها بالاعتبار في غير محل الانفكاك وشهد عليها بالاهدار في محله فتعارضا
وبطلت العلية وتقرير الجواب ان انفكاك الحكم عن العلة لمعارض خاص بموضع
الانفكاك وهو لا يبطل الشهادة كما اذا عورضت شهادة باخرى فان المعارضة لا تبطل
حكم الشهادة مطلقا فالتخلف في صورة معينة لمانع يخصها لا يبطل شهادة العلة بالحكم
والا لوجب عدم قبولها مطلقا احتج الرابع وهو القائل بان النقض لا يقدح في
المستنبطة اذا وجد مانع او انتفى شرط بل في المنصوصة وان وجد المانع او انتفى الشرط
بان دليل المنصوصة نص عام اذ لو اختص بغير صورة النقض لم يتصور النقض
فيتناول محل النقض فتثبت فيه العلية صريحا فلا يقبل النقض للزوم ابطال النص
من حيث دلالته على العلية حيث لا علية لان المفروض انتفاؤها لانتفاء الذي هو
ترتب الحكم بخلاف العلة المستنبطة فان دليلها اقتران الحكم بها مع وجود الشرط
وعدم المانع ولا تخلف عنه لان انتفاء العلية في صورة النقض مبني على انتفاء الدليل
بجزئه الثاني اعني وجود الشرط وعدم المانع لان المفروض فيها تحقق انتفاء الشرط
او وجود المانع فان قيل لا دليل عند تحقق ذلك فلا علية فلا نقض قلت الا
نقض ما هو علة في الجملة لا في صورة ثبتت عليتها فيها فانه محال والجواب انه
ان كان النص العام قطعي الدلالة على محل النقض فمسلم انه لا يقبل النقض لانه
ان لم يكن بدليل فظاهر وان كان بدليل فالظني لا يعارض القطعي والقطعيان
لا يتعارضان ولا يصلح ذلك محلا للنزاع لان القائلين بجواز تخصيص المنصوصة
يشترطون ان يكون التنصيص عليها بظاهر عام لا بقاطع كذلك وقد منع ما ذكرتم
من عدم قبول دليلها للتخصيص في العام الظاهر فيجب تخصيصه بالدليل النافي
لحكمها في صورة النقض ويجب ايضا تقدير المانع لان التخلف اما يكون لعدم المقتضي
او لوجود المانع والاول منتف فيما نحن فيه لوجود النص الدال عليه فتعين الثاني
احتج الخامس وهو القائل بان النقض لا يقدح في المستنبطة مطلقا بل في
المنصوصة اما اولا فانها ثبتت عليه العلة المستنبطة بظاهر يوجب الظن بها
والتخلف مشكك فلا يوجب ظن عدم العلية وانما يوجب الشك فيه لانها لا تبطل بتقدير
المانع وتبطل بتقدير عدمه وهما جائزان على السواء والظن لا يرفعه الشك فلا تبطل
العلية بالتخلف واما ثانيا فانه لو توقف كونها امارة وهو ثبوت الحكم بها في غير محل
النقض على ثبوت الحكم بها في محله للزم اما الدور واما التحكم والكل باطل وبيان
الملازمة بان توقف ثبوت حكمها في محل كغير محل النقض على ثبوته في محل اخر كمحل

النقض ان انعكس بان توقف ثبوته في محل النقض على ثبوته في غيره فقد يلزم ان يعكس
فدور وترجيح من غير مرجح ورد الاول من الوجهين بالمعارضة وتوجيهها
ان يقال التخلف دليل ظاهر على عدم العلية ودليل المستنبطة مشكك لانه يدل
مع تقدير المانع ولا يدل مع تقدير عدمه وهما في الجواز سواء وليس لاحد ان
يقول ان الدليل الظاهر يفيد ظن العلية والتخلف يفيد الشك فيها فيقدم ما
مقتضاه الظن فلا معارضة لان التحقيق ان الظاهر والتخلف سواء في ان مقتضاها
الظن عند انفراد كل منهما عن الاخر والشك انما يحصل عند الاجتماع والتعارض كسائر
الادلة الظنية اذا تعارضت ورد ايضا باستلزام الشك في احد المتقابلين الشك في الاخر
فاذا كان التخلف مشككا في عدم العلية كان نفسه مشككا في العلية لما عرفت من
ان حقيقة الشك تردد الذهن بين الطرفين من غير ترجيح لاحدهما على الاخر
فقولك العلية مظنونة بكذا وعدمها مشكوك فيه بكذا كلام متناقض لانه
اذا كان عدم العلية مشكوكا فيه كانت العلية مشكوكا فيها والظن والشك لا
يجتمعان لتضاد انواع الاعتقاد وما قيل من انه قد كثر في السن الفقهاء ان
اليقين لا يرتفع بالظن وانهما لا يرتفعان بالشك وهو فرع اجتماع انواع الاعتقاد
في متعلق واحد فقد اجيب بان معناه ان حكم الاول الاقوى لا يزول بحكم
الثاني الاضعف وليس معناه ان الاقوى نفسه لا يزول بالاضعف فان زوال
الضد عند طرو ضده ضروري لكن يجوز ان يجعل الشارع حكم الضد الزائل
باقيا مثل صحة الصلوة مع زوال ظن الطهارة بالشك في الحدث ها وامانحن
فيه فالمعتبر ظن العلية فاذا زال بالشك حكمنا بعدم الاعتبار ولو ثبت
من الشارع جواز صحة القياس مع زوال الظن العلية بالشك لوجبت متابعته
ورد الثاني من الوجهين بان اثبات الظن العلية بالمناسبة واقترانه بالحكم او وجود المانع
بيان ذلك ان المناسبة تدل بمادي الراي واول النظر من غير تتبع للصور
ووقوف على التخلف وعدمه على علية الوصف فاذا اعيد النظر فما هو شرط
العلية من احد الوجهين الامرين اما التعميم وهو ثبوت الحكم في جميع الصور
او وجود مانع من ثبوته في بعضها فان حصل ذلك الشرط استمر الظن والا
زال فاستمرار ظن كونها امارة يتوقف على احدهما وهما على ظهور كونها
امارة وهو ابتداء ظنها فلا دور واما اذا تقارن دليل العلية والتخلف
لم يفد ابتداء ظنا كما سبق فلا اشكال فيه واحتج السادس وهو القائل
بان المنصوصة لا يقدح فيها التخلف مطلقا ولا في المستنبطة مع ظهور المانع
وانتفاء الشرط كالثاني يعني ان احتجاجهما واحد واما ثبوت العلية المستنبطة
بالعلية في بعض المواد بان وجدت ولم يوجد الحكم وكان ذلك التخلف بلا مانع يعني

بلا ظهور مانع ولا انتفاء شرط فان القائل بالمذهب الثاني لا يخالف فيه لانه اذا وجد
المانع او انتفى الشرط امكن احالة نفي الحكم على ذلك فيبقى الظن عليتها بخلاف ما اذا لم يوجد
في موضع التخلف فانه يزول الظن عليتها لان عليته المستنبطة انما عرفت باعتبار الشارع
لها بثبوت الحكم على وفقها وهو وان دل على اعتبارها لكن تخلف الحكم عنها مع عدم
ظهور ما يكون مستند التخلف يدل على الغائها وليس احد الدليلين اولى من الاخر
فيتقاومان ويبقى الوصف على ما كان قبل الاعتبار وهو لم يكن قبل ذلك علة احتج
القائل بالمذهب السابع وهو انه لا يقدح فيها تخلف حكمها ان وجد المانع وسواء كانت
منصوصة او مستنبطة والا قدح فيها مطلقا اما اولا فالقياس للمانع على المخصص
بجامع الجمع بين الدليلين فان مقتضى العلة ثبوت الحكم في جميع محالها ومقتضى المانع عدم
ثبوته في بعضها كما ان مقتضى العام ثبوت حكمه في جميع افراده ومقتضى المخصص
عدم ثبوته في بعضها فالنقض للمعارض المانع للعلة كالتخصيص لدليله المعارض للعام
واما ثانيا فبان التخلف مع المانع لا يرفع ظن العلية كما تقدم بخلافه مع عدم المانع
لان انتفاء الحكم اما لانتفاء العلة او لوجود المانع والثاني منتف فتعين الاول وهذا
مسلم في المستنبطة واما المنصوصة فلا نسلم ارتفاع الظن الحاصل من النص بالتخلف
من دون ظهور مانع **ولما فرغ** من بيان الخلاف في اشتراط اطراد العلة اخذ
في بيان ما قيل في اطراد الحكمة اذا كان الحكم معللا بالمظنة ومعناه انها كلما وجدت
الحكمة وجد الحكم واذا وجدت الحكمة في محل بدون العلة ولم يوجد الحكم فيه سمي
كسرا فالكسر هو النقض على حكمة العلة دون ضابطها فقال **ولا تعتبر العلة نقض حكمتها**
عند اكثر الناس فيجوز التعليل بالعلة مع تخلف الحكم عن حكمتها وذهب قوم الى انه
نقض فيكون الكسر مبطلا للعلية مثاله قولنا في المسافر العاصي بسفره مسافر
فيحل برخصة السفر كغيره ثم تبين مناسبة السفر للرخص بما فيه من المشقة فيقال
ما ذكرتم من حكمة المشقة منتقض لوجودها في حق ارباب الصنائع الشاقة في الحضر
كالحدادة والفلاحة وحمل الاثقال في القيظ في القطر الحار مع انتفاء الرخصة في حقهم
احتج الجمهور بان العلة هي المظنة ولم يرد عليها نقض فيجب العمل بها وانما كانت
هي العلة لظهورها وانضباطها فاقيمت مقام الحكمة المقصودة لخفائها واختلافها باختلاف
الاشخاص والاحوال وقوله **وعدم اعتبار قدر لا يبطل اعتبار اخر** اشارة الى شبهة
الاولين وجوابها اما الشبهة فتقريرها ان المظنة تبع الحكمة وادلتها فتعتبر المقصود
والوسيلة التابعة احرى واما الجواب فتقريره ان قدر الحكمة كالمشقة في المثال
تخلف وعدم اعتبار قدر من الحكمة لا يبطل اعتبار قدر اخر منها وخفاء الحكمة وعسر
ضبطها مانع في نقض الغيب المستنبطة في الحكم ولا بد في ورود النقض من نقض
مساواة حكمة ما يراد نقضه واذا لم ينقض المساواة فلعل ما في صورة النقض اقل حكمة

او لعل التخلف فيه لمعارض يحصل قدر الحكمة فيه ناقصا او باطلا وظن التخلف لا يعارض
به العلة القطعية ويقين وجود ذلك القدر او اكثر بعيد ومع بعده يمكن ان يثبت
حكم اخر الىق بتحصيل تلك المصلحة كما لو قيل تقطع اليد باليد للزجر فيعترض بان
القتل العمد العدوان الىق بحكمة الزجر ولم تقطع فيه اليد فيجاب بان القتل اكثر
عدوانا من القطع فيلحق بالزجر عنه حكم يحصل به زجر اكثر من زجر القطع يحصل
به ما يحصل بالقطع من الزجر وزيادة وهو القتل فلو فرض تعين التساوي وانتفاء
المعارض وعدم حكم اخر بطلت العلية ومما ذكرنا يعرف ان مساواة الفرع للاصل في
الحكم يستلزم المساواة في الحكمة اذ الاقل قد لا يعتبر والاكثر قد لا يحصل بذلك الحكم
بل بما غلظ منه **ولا** يضر العلة ايضا عند الجمهور النقض المكسور وهو نقض بعض
اوصافها بان يكون ذلك البعض موجودا مع الحكمة المعتبرة من دون حكم فيكون
بالنسبة الى المجموع كسرا لوجود الحكمة بدونه وبدون الحكم وبالنسبة الى ذلك الوصف
نقضا فكان بين النقض والكسر فسمي نقضا مكسورا مثاله قول الشافعي رحمه الله
في منع بيع الغائب مبيع مجهول الصفة عند العقد فلا يصح كما لو قال بعتك عبدا فيعترض
لو تزوج امراة لم يرها فانها مجهولة الصفة عند العقد وهو صحيح فيحذف قيد كونه
مبيعا وينقض الباقي وانما ذهب الجمهور الى ان ذلك لا يضر خلافا لقوم **لانها** اي العلة
المجموع ولا نقض عليه اذ لا يلزم من عدم عليه البعض عدم عليه الجميع **الا ان يلغى**
البعض **الاخر** من الاوصاف مع نقض بعضها فانه يضر العلة المركبة ويبطلها لكونه
مبينا في المثال فانه اذا الغي ببيان انه طردي لا دخل له في الغائب او بان المفوض
مستقل بالمناسبة لجهالة الصفة عند العقد ثم النقض وبطلت العلة لورود على
ما يصلح علة ولا يكون مجرد ذكر ذلك الوصف الملغى دافعا للنقض خلافا لشرذمة
وحاصله سؤال ان العلة اما المجموع او الباقي وكلاهما باطل فالمجموع للالغاء والباقي
للنقض **ولا** يضر العلة ايضا **عدم انعكاسها** عند الجمهور وذهب قوم الى جعل
الانعكاس شرطا في علة حكم الاصل وهو كلما عدم الوصف عدم الحكم ومبنى الخلاف
على جواز تعليل الحكم الواحد بعلتين مستقلتين فان جاز جاز الحكم بدونه بل بوصف
اخر وان لم يجز فثبوت الحكم دونه دليل على انه ليس علة والا لانتفى بانتفائه العلم
او الظن بالحكم عندنا ونفس الحكم في العمليات عند المصوبة لان مناط الحكم عندهم
العلم او الظن فينتفي بانتفائهما ويمكن ان يقال بانتفائه نفسه عندنا اما لان تعلقه
بالمكلف بدون علمه او ظنه تكليف بالمحال واما لان العلة الدليل الباعث فيجوز
ان يخالف مطلق الدليل فيلزم من عدمها عدم الحكم لان الاحكام الشرعية تابعة
لمصالح العباد وجوبا او تفضلا على اختلاف الرايين بخلاف الدليل المعرف فانه لا
يلزم من عدمه عدم المدلول في نفس الامر **ولما** كان مبنى الخلاف في اشتراط الانعكاس

على الخلاف في جواز تعدد العلل ويتفرع عليه ترتيب المبحثين ونبه على
كون الاول فرعا عن الثاني بقوله لجواز التعدد فجعله دليلا على عدم اشتراط
الانعكاس وصح ذلك مع كونه مختلفا فيه لما يجي من الدليل اذا عرفت ذلك
فجواز تعدد العلل مع اتحاد الحكم المعلل بها مذهب اكثر المتاخرين من اصحابنا
والفريقين وفي هذا البحث اقوال احدها المنع للتعدد مطلقا سواء كانت
العلل منصوصة او مستنبطة وهو راي الامام يحيى بن حمزة و الامدي ورواه
البرماوي عن الباقلاني والجويني وثانيها المنع للتعدد في المستنبطة خاصة فيجوز
تعدد العلل المنصوصة وهو مذهب الاستاد ابن فورك و الامام الرازي واتباعه
واختاره الشيخ ابراهيم بن يحيى في فصوله وثالثها المنع له في المنصوصة خاصة فيجوز تعدد
المستنبطات ورابعها المنع للوقوع فقط وهو ما نقله ابن الحاجب عن الجويني ونقل
عنه الامدي خلافه وعبارته في البرهان محتملة للروايتين وقوله اقوال خبر
لقوله المنع وما عطف عليه مبين لكون كل من تلك المتعاطفات قال به قائل كما حققناه
ولا بد من تحرير محل النزاع فنقول الحكم المعلل بالعلل المتعددة اما ان يكون واحدا
بالنوع او واحدا بالشخص والاول يجوز تعدد علله بحسب تعدد اشخاصه بلا خلاف
كتعليل قتل شخص بردته وثان بالقصاص وثالث بالزنا ورابع بترك الصلوة والثاني
متفق على امتناع تعدد العلل العقلية فيه لانها موثرة وتاثيرها في واحد محال كما قرر في
محله واما العلل الشرعية فهي محل النزاع والحجة لنا على الجواز الوقوع كتحريم
وطي الحائض المعتدة المحرمة وكالحدث من قي وزوال عقل وخروج خارج من فرج وكل من
ذلك علة مستقلة في حكمه والوقوع فرع الجواز لا يقال الاحكام متعددة ولذا ينتفي
قتل القصاص بالعفو ويبقى قتل الردة والعكس بالاسلام لانا نجيب بان ذلك تعدد
بالاضافة الى الادلة وذلك لا ينافي الوحدة الشخصية والا لزم تعدد الشخص الواحد
اذا حصلت له اضافات الى كثيرين كالابوة والبنوة والاخوة والجدودة وغيرها
قيل كيف لا تتعدد والقتل بالردة حق لله تعالى وبالقصاص حق العبد قلنا ذلك
تابع لاختلاف الاضافة لا لاختلاف الحقيقة لتعددها نوعا ولا نتمسك بانه لو لم يجز
تعدد العلل لم يجز تعدد الادلة لان العلة دليل باعث فهو اخص ولا يلزم
من امتناع الاخص امتناع الاعم احتج المخالف الاول وهو المانع مطلقا بانه
لو جاز تعدد العلل المستقلة لوجب ان يستلزم التناقض للزوم استقلال كل منها وعدمه
نظرا الى ثبوت الحكم به وثبوته بغيره ولان العلتين اذا اجتمعتا في زمن واحد في
محل واحد ثبت الحكم بكل منها لكونه علة مستقلة وانتفا ثبوته بكل منها لثبوته
بالاخر ولان اجتماعهما في محل يستلزم اجتماع المثلين فيه لان المفروض ان كل واحد
منها يوجب مثل ما يوجبه الاخر واجتماع المثلين يوجب اجتماع النقيضين لان المحل يستغني

171

بكل واحد عن كل واحد فيكون مستغنيا عنهما غير مستغن عنهما في الازمنة مطلقا
ومع فرض ترتب حصولها يلزم تحصيل الحاصل ايضا قلنا هذه الادلة انما تتم في العلل
العقلية المفيدة للوجود لا الشرعية المفيدة للعلم بالوجود لجواز تعدد
المعرفات والبواعث لتحصيل المصالح ودفع المفاسد وحينئذ لا نسلم لزوم
الاستقلال وعدمه لان معنى الاستقلال هنا الكفاية في الثبوت به عند
الانفراد لا مطلقا وهي لا تنافي الثبوت بالاخر ولا الثبوت بالمجموع عند الاجتماع
اذ يصدق عليه انه كاف فيه لو انفرد فيكون مستقلا حقيقة عند الاجتماع
لا مجازا وغايته ما فيه تخلف الحكم لمانع هو الاجتماع او الحصول باخر احتج
الثاني وهو المجوز في المنصوصة دون المستنبطة بان قال لا بعد في تعدد
العلل المنصوصة اذ لا مانع من ان يعين الله تعالى للحكم امارتين واما المستنبطة فاذا
اجتمعت الاوصاف التي تصلح كل منها علة فانه يجب ان يحكم بان كلا منها جزء من العلة
لعدم دليل الاستقلال والاعادة منصوصة والاستقلال امر زائد فالاصل عدمه ...
ورد باستنباطه اي الاستقلال من محال الانفراد يعني ان لنا الى معرفة الاستقلال طريقا
استنباطيه لا نصا وهي انا اذا نظرنا اليها في محال انفرادها وجدناها مستقلة فنستنبط
العقل من ذلك ان كلا منها مع الاجتماع لم ينفك عن صفة الاستقلال بالمعنى المذكور
قبلها احتج الثالث وهو المجوز في المستنبطة دون المنصوصة بانه يلزم من
تعدد العلل التعارض في المنصوصة لقطعيتها لكون الشارع عين ما كانت هي الباعثة
له على الحكم ولا يقع فيما عينه التعارض وهذا بخلاف الاخرى وهي المستنبطة فانها
وهمية فيمكن ان يكون الباعث هذا كما يمكن ان يكون ذاك على سوا وقد يوجد كلا منهما
مرجح فيحصل الظن بعليه كل منها قلنا ما ذكرتم من قطعية المنصوصة ممنوع فقد
يكون دلالة النص ظنية كما مر ولو سلم فيجوز القطع بالاستقلال مع التعدد اذ كانت
البواعث متعددة من حصول المصالح ودفع المفاسد احتج الرابع وهو القائل
بالجواز دون الوقوع لا اشكال في جوازه عقلا ولكنه ممتنع شرعا لانه لو ثبت شرعا لوقع
ولو نادرا والتالي باطل فالمقدم مثله واما الملازمة فلان ما وضح امكانه وتكثرت
موارده قضت العادة بامتناع عدم وقوعه واما انتفا اللازم فلانه لو وقع لعلم عادة
وما ذكر فيما سبق من الصور القاضية بالوقوع ليس من محل النزاع لكونه تعدد الاحكام
للانفكاك اذ يوجد احدها دون الاخر ومع الاجتماع يرتفع واحد ويبقى اخر ورد
بانا لا نسلم انه لم يقع ولم ينقل كما في الصور المذكورة واني له اثبات التعدد في
احكامها وتجويز التعدد في احكامها غير كاف له لكونه مستندا لا واثباته بالدليل
في غاية البعد مع انه قد نقل عن المستند لهذا الدليل وهو الجويني القول بصحة تدبر الا مة

Copyright ... University

المستق له ويكون لحقها يوم موت السيد سبان فكلامه مضطرب **وههنا فرع** على القول بالجواز مع **الوقوع** وهو انها اما ان تقع مترتبه او مجتمعه ان ترتبت فحكى القاضي عضد الدين الاتفاق على ان الحكم بالاولى وحدها فان اراد اتفاق الاكثرين فحق والا فان العلامه الفناري قال في فصوله والمذهب عند مشايخنا ان العله المجموع ترتبت او اجتمعت محتجا بان العلل الشرعيه امارات ناعته اعتبرها الشارع للاقدام على الاحكام فجاز توارد ها ولو على شخص واذا جاز فلا تدافع فلا ترجيح بالسبق وغيره وما ذكره هو الموافق لما ذهب اليه اصحابنا من انه اذا اجتمع حدثان كوطئ او وطئ وحيض كفى في رفعهما الغسل بنيه احدهما من غير فرق بين المتقدم منهما والمتاخر ولو كان المتقدم منهما هو العله في وجوب الغسل لوجب تخصيصه بالنيه والله اعلم وان وقعت مجتمعه فاما ان تكون العله كل واحد او المجموع او واحد لا بعينه وقد قال بكل منها قائل والمختار عند اصحابنا وابن الحاجب والحلواني من الحنفيه انها اذا **حصلت من علل** مستقله عند الاجتماع كاستقلالها عند الانفراد وذلك **كغيرها** من الادله فلو امتنع كون كل واحد عله لامتنع اجتماع الادله على مدلول لما تقرر من ان العلل الشرعيه ادله واللازم منتف باتفاق **و** لانها لو لم تكن عللا مستقله لكان كل واحد جزءا او كانت العله واحده والقسمان باطلان **لان الجزئيه تبطل الاستقلال** الثابت لكل منها كما في الادله المتعاضده لو قيل بجزئيه كل منها مع الاجتماع لكان مبطلا للاستقلال **و** القول بان العله **واحده** منها معينه او غير معينه مع كونها متساويه **تحكم** محض ولزومه في المعينه اظهر ولذلك لم يقل به احد **وقيل بالثاني** وهو ان العله المجموع فيكون كل منها جزء عله **والا لزم شبه المانع** المشار اليها بقوله تستلزم التناقض ان كان كل منها عله **او التحكم** ان كانت واحده وقد تقدم جواب كل من الطرفين **وقيل بالثالث** وهو ان العله واحده غير معينه **والا يكن كذلك لزم ما ذكر** من كون الجزئيه وشبه المانع تبطل الاستقلال **او التحكم في المعينه** والحاصل في هذا الاحتجاج انه لا يصح الاستقلال بناء على شبه المانع لتعدد العلل ولا الجزئيه لابطالها للاستقلال ولا كون العله واحده معينه للزوم التحكم فتعين ان تكون العله واحده غير معينه وفهم جواب ذلك مع كون التحكم ايضا شاملا لما ادعاه **ولا تخرج العله ايضا كونها اماره** اي وصفا لا تظهر اسنادها الى حكمه مقصوده للشارع من شرع الحكم من تحصيل مصلحه او تكميلها او دفع مفسده او تقليلها فيجوز التعليل بما لا نطلع على حكمته **لحصول التعريف** للحكم بها وهو من اقوى فوائدها **قيل** كونها ما يعرف الحكم لا تخصصه الاولى **مستفاد من الحكم** يعني حكم الاصل لان التنصيص عليها او الاجماع تصريح بالحكم فانا في كل حرمه الخمر معللة بالاسكار تصريح بحرمه الخمر فلا تصدق ان الحكم انما عرف بها **هذه**

في المسقطة حينئذ لانها لا تعرف الا ثبوت الحكم فلا يجوز عرفان ثبوته بها **قلنا** لا نسلم ان كون الوصف معرفا للحكم معناه انه لا يثبت الحكم الا به كيف وهو حكم شرعي لا بد له من دليل شرعي نص او اجماع بل معناه ان الحكم يثبت بدليله ويكون الوصف اماره بها نعرف ان الحكم الثابت حاصل في هذه الجزئي مثلا فالعله واقفه على العلم بشرعيه الحكم بدليله **والواقف عليها ثبوته** اي معرفه ثبوته **في المواد الجزئيه** فاذا ثبت بالنص حرمه الخمر وعلل بكونها مايعا احمر يقذف بالزبد كان ذلك اماره على ثبوت الحرمه في كل ما وجد فيه ذلك الوصف من افراد الخمر فلا دور **مسئله** **ويجوز تعليل حكمين** شرعيين بعله واحدة فان كان تعليلها بعله واقعا **باماره** فهو جائز **اتفاقا** اذ لا امتناع في نصب علامة واحده على حكمين مختلفين **وان كان** واقعا **بباعث** على شرع الحكم فقد اختلف في جوازه والمختار الجواز **اذ لا مانع من مناسبتها** اي مناسبه وصف لحكمين كالزنا المثبت للجلد والرجم لتحصل بها الزجرات وكالسرقه للقطع زجراله ولغيره عن العود وللتغريم للمال الفائت عند الشافعي والرد للقائم عند ناجبرا لصاحب المال **قيل** ذلك محال اذ يلزم منه تحصيل الحاصل اذ قد **حصلت الحكمه بواحد من الحكمين** لان معنى مناسبه الوصف للحكم حصول الحكمه التي هي المصلحة في شرعيته عند حصوله فاذا حصل احد الحكمين فقد حصلها ثم اذا حصل الاخر حصلها ايضا وهو تحصيل الحاصل **قلنا** لا نسلم لزوم تحصيل الحاصل لجواز ان لا تحصل الحكمه المقصوده بواحد من الحكمين **بل بهما معا** كما في مثال الزاني **او تحصيل بالاخر اخرى** كما في مثال السارق **ويجوز ايضا كونها حكما شرعيا** اما بمعنى الاماره فلا كلام فيه للقطع بانه لا امتناع في جعل الشارع احد الحكمين اماره للاخر بان تقول اذا حرمت كذا فقد حرمت كذا واما بمعنى الباعث فقيل يجوز وقيل لا يجوز والمختار الجواز **لجواز اجراء المسالك فيه** من نص وسبر وتقسيم ومناسبه وغيرها **قيل** في الاحتجاج لمذهب المانعين الحكم المجعول عله اما ان يتقدم وجوده على ما هو عله فيه او يتاخر عنه او يقارنه والكل باطل لان **التقدم نقض** للعله لوجودها من دون حكمها **والتاخر ممتنع** لما سبق من امتناع تاخر ثبوت العله عن ثبوت حكمها **والمقارنه تحكم** لعدم اولويه احدهما بالعليه **قلنا** جوابا عن احتجاجهم **لا يضر النقض لمانع** لما سبق **ولا تحكم مع تحقق المناسبه** من سائر المسالك **وقيل يجوز** ان تكون العله حكما شرعيا لا مطلقا بل اذا كان **لتحصيل مصلحه فقط** كما يقال في بطلان بيع الخمر علته النجاسه لما بينها المنع من الملابسه تحصيلا للمقصود بالبطلان وهو عدم الانتفاع والنجاسه حكم شرعي كما تقدم واما ان كان لدفع مفسده تقتضيها حكم الاصل فلا يجوز **لان الحكم الشرعي لا يكون منشا مفسده** مطلوب دفعها والا لم تشرع ابدا وهذا القول هو الذي اختاره ابن الحاجب **قلنا**

جوابا عما احتج به قد يشتمل الحكم الشرعي على مصلحة راجحة ومفسدة مرجوحة مطلوبة الدفع فحسن تدفع بحكم اخر شرعي لتبقى تلك المصلحة خالصة عن شايبة الفساد وذلك كحد الزنا فانه حكم شرعي مشتمل على مصلحة راجحة هي حفظ النسب وهو حد ثقيل لما فيه من اتلاف النفوس وايلامها فكان في كثرته ووقوعه مفسدة مما شرع المبالغة والاحتياط في طريق ثبوته اعني الشهادة دفعا للمفسدة المرجوحة فوجوب الحد المفضي الى كثرة الاتلاف والايلام حكم شرعي وهو علة لوجوب كون الشهدا اربعة دفعا للمفسدة الكثيرة لتبقى مصلحة حفظ النسب خالصة ويجوز في العلة ايضا كونها مركبة من عدة اوصاف كالقتل العمد العدوان عند الجمهور خلافا لقوم لما تقدم من جواز اجرى مسالك العلة فيها قيل في الاحتجاج لمذهب الاقلين العلية صفة زايدة لامكان تعقل المجموع بدونها واحتياجها الى النظر والمجهول غير المعلوم وحينئذ ان لم تقم بشيء من اجزايه فليست صفة والا فان قامت العلية بواحد من اجزا ذلك المركب فقط فهو العلة وحده ولا مدخل لسائر الاجزا او العلية او قامت بكل واحد من الاجزا فهو العلة اذ يصير كل واحد من الاجزا تكون علة مستقلة دون المجموع او قامت بالمجموع من حيث هو مجموع فان لم تكن لها جهة وحدة بها يكون المجموع مجموعا فظاهر انه لم يكن امرا اخر سوى تلك الاوصاف فالعلية القائمة بها اما قائمة بكل وصف او ببعض الاوصاف وفيه ما عرفت والا تكن كذلك بل كان له جهة وحدة نقل الكلام فيها فيقال قيامها اما بواحد او بكل واحد او بالمجموع فيحقق جهة وحدة اخرى ويتسلسل قلنا بعد النقض بنحو الخبر والاستحالة بل هي صفة اعتبارية لا وجود لها ولا لزوم من قيامها بالوصف وان كان بسيطا قيام المعنى بالمعنى وانه محال ويجوز ايضا تعليل الحكم العدمي بعدم المقتضي المتعين وهو مما لا نزاع فيه واما تعليل العدمي بمانع او فوات شرط كتعليل عدم صحة البيع بالجهل بالمبيع او عدم وجوده في الملك فهل يقتضي وجود المقتضي كبيع من اهله في محله والمختار انه لا يقتضي التعليل بهما وجود المقتضي لقيامها اي المانع وعدم الشرط للحكم اذا وجدا واحدهما مع وجوده اي المقتضي مع عدمه يكون انتفا الحكم معها اعدم المعارض قيل في الاحتجاج للمخالف اذا لم يوجد المقتضي كان عدم الحكم لعدمه لا لما ذكرتم فكان اسناد انتفا الحكم الى وجود المانع او انتفا الشرط باطلا قلنا لا يلزم من اسناده الى عدم المقتضي ان لا يستند اليهما اذ غايته انها امارات متعددة وذلك جائز فان قيل ان هذا الانتفا اصلي لا شرعي وكلامنا في القياس الشرعي فكيف يجوز القياس له قلنا هو شرعي لان عدم المدرك شرعي مدرك شرعي قال لا احد الايمة حيث جعل العدم فيها دليلا وهو كثير في الفتاوى والاحكام مثل قولهم فوايد الغصب لا تضمن لانها لم تغصب ويجوز ان تكون فيها ساعقليا وذكر الشيرازي

عدم الغصب قد دخله الحكم شرعي وهو عدم الضمان

استنطرادا **مسئلة** قيل يثبت حكم الاصل المنصوص عليه بالعلة لانها الباعث للشارع على اثبات حكم الاصل وهذا مذهب الشافعية وبعض من الحنفية وقيل انما ثبت بالنص لانه المعرف للحكم وهذا مذهب الجمهور من الحنفية اذا عرفت ذلك فلا خلاف بين القولين معنى وانما الخلاف لفظي لان الحنفية لا ينكرون كون العلة باعثة للشارع على شرع حكم الاصل وانما الذي ينكرونه كونها هي المعرفة لحكم الاصل بالنسبة الينا والشافعية لا يقولون بذلك والشافعية لا ينكرون كون النص معرفا للحكم بالنسبة الينا وانما الذي ينكرونه كونه باعثا على شرع الحكم والحنفية لا يقولون بذلك واعلم ان القوم قد اختلفوا في تعريف العلة فقيل انها المؤثر وقيل المعرف وقيل الباعث لا على سبيل الايجاب والقولان الاخيران اقرب الى الصواب **ولما فرغ من بيان شروط العلة** وما يتعلق بها شرع في بيان الطرق الدالة على عليتها لان كون الوصف الجامع علة حكم خبري غير ضروري فلا بد في اثباته من الدليل وذلك اما اجماع او نص او استنباط فقال

فصل وطرق العلة ويعبر عنها ايضا بمسالك العلة منها الاجماع وانما قدمه على النص الذي هو اصل للاجماع لوجهين احدهما ان الاجماع اقوى قطعيا كان او ظنيا ولهذا اتقدم على النص عند التعارض وثانيهما ان النص تفاصيله كثيرة والمراد من ثبوتها بالاجماع ان تجمع الامة على ان هذا الحكم علته كذا كاجماعهم في حديث مسلم والترمذي والنسائي لا يحكم احد بين اثنين وهو غضبان على ان علته شغل القلب وتشويش الغضب للفكر ولا يتوهم ان الاجماع على العلة منزلة الاجماع على الفرع فلا يتصور فيه اختلاف واثبات بالقياس لان الاجماع قد يكون ظنيا كالثابت بالاحاد والسكوتي وقد يكون قطعيا ويكون الوصف المجمع على عليته في الاصل او في الفرع ظني وقد يكون القطعي معارضا في الفرع كالصغر علة لولاية المال اجماعا فكذا النكاح ومنها النص من الكتاب والسنة وهو صريح وهو ما دل بوضعه وغير صريح وهو ما لزم مدلول اللفظ والصريح مراتبه اربع اقواها النص في التعليل بحيث لا يحتمل غير العلية مثل لعلة كذا او قوله تعالى من اجل ذلك كتبنا وكي لا تفرعنها واذا لاذقناك ثم اللام في التعليل ويحتمل غيره كلام التعليل وبالسببية وان الداخلة على ما لم يبق للسبب ما يتوقف عليه سواه فقد تجي اللام للعاقبة والباء للمصاحبة وان للزوم من دون سببية ولثبوت امر على تقدير اخر بطريق الاتفاق ومنه ان المعلل به نحو فانهم يحشرون واوداجهم تشخب دما او الحكم المعلل نحو فاقطعوا ايديهما وسره ان اللام للترتيب والباعث مقدم عقلا متاخر خارجا نحو ملاحظة الامرين

ودخول الفا على كل منها والعالم توضع المعليه بل للترتيب ثم تفهم منه العليه
بالاستدلال من كونها للترتيب بالوضع جعلت من اقسام ما دل بوضعه ومن جهة
احتياج ثبوت العليه الى النظر جعلت استدلاليه لا وضعيه صرفه فكان ما دخله
الفا مرتبه دون ما تقدمها هذا اذا كان في لفظه عليه الصلوة والسلام اى واردا
على لسانه من الكتاب والسنه ثم ما دخلت فيه الفا في لفظ الراوي نحو سهى فسجد
فانه يزيد هنا احتمال غلط الراوي في الفهم ولكنه لا ينفي الظهور فكان مرتبه دون
ما سبقها والوجه في كون هاتين المرتبتين دون المرتبه السابقه ما افاده بقوله لان دلالتها
على العليه لا بالوضع كما عرفت شرحه ومنه يعلم بطلان ما في المحصول ان قوله فانه يحشر
ملبيا ايما فان العليه تفهم من الفا لا من الاقتران وقد اختلف في ان المكسوره المشدده
اذا وقعت في مقام التعليل نحو ان النفس لاماره بالسوء وانها من الطوافين
فقيل من النص من المرتبه الثالثه لان اللام مضمرمعها لا المقدر والمضمر ازل
من المقدر وقيل من الايما لانها لم توضع للتعليل بل لتقويه وقوع مطلوب الجاحد
ومترقبه ودلاله الجواب على العليه ايما وفي كلام عبد القاهر ما يرجح الاول حيث
قال انها في هذه المواقع تغني غنا الفا وغير الصريح من النص يسمى تنبيها
على العله وايما اليها وبعض الاصوليين جعل الايما مسلكا مستقلا نظرا الى ان
دلالته ليست بحسب الوضع وهو الاقتران بوصف لو لم يكن هو او نظيره للتعليل كان بعيدا
يعني ان التنبيه والايما هو ان تقترن حكم بوصف لو لم يكن هو او نظيره للتعليل
لكان ذلك الاقتران بعيدا وقوعه من الشارع لفصاحته واتيانه بالالفاظ
في مواقعها وتنزه كلامه عما لا فايده له فيخص بالموافع في نهار رمضان وهو اعرابي
قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم واقعت اهلي في نهار رمضان فقال اعتق
رقبه اخرجه السته واللفظ لابن ماجه وهذا مثال كون الوصف نفسه للتعليل
فيستفاد منه كون الوقاع عله للاعتاق لان ايراد الامر به في معرض الجواب
يجعله في معنى واقعت فكفر وان كان دونه في الظهور لتقدير الفا والا لزم
اخلاء السوال عن الجواب وتاخير البيان عن وقت الحاجه ولذلك كان
احتمال ان يكون ابتدا كلام او زجر السائل عن سواله كقول السيد لعبده وقد
ساله عن شي اشتغل بشانك بعيدا جدا فان حذف في مثله وعلل بالباقي فتنقيح
المناط اى تنقيح ما ناط الشارع الحكم به وهو حذف بعض الاوصاف والتعليل
بالباقي كحذف كونه اعرابيا فان اصناف الناس في حكم الشرع سوا وكون المحل اهله
فان الزنا اجدر به وكونه وقاعا اذ لا مدخل لخصوصيته بل كونه افسادا للصوم
ولا يخرج بهذا عن كون الحديث مثالا لكون الوصف المذكور للتعليل لان المراد
فهم العليه منه لا فهم عليته والاول اعم من الثاني ولما انجر الكلام
الى ذكر المناط وهو العله توجهت الاشارة الى انواع النظر والاجتهاد فيه فصول

لما كانت العله هي متعلق الحكم ومناطه فالنظر اما في تحقيق المناط او تنقيحه
او تخريجه اما الاول فهو النظر والاجتهاد في معرفه وجود العله في احاد الصور
بعد معرفتها في نفسها سوا عرفت بالنص او بالاجماع او بالاستنباط نحو ان
تعرف ان الشده المطربه مناط تحريم الخمر بالاستنباط فكون النظر في كون النبيذ
ذا شده مطربه المظنون بالاجتهاد تحقيق المناط ولا نعرف خلافا في صحه الاحتجاج
به اذا كانت العله فيه معلومه بالنص او الاجماع وانما الخلاف فيما اذا كان
مدرك معرفتها الاستنباط واما تنقيح المناط فهو النظر والاجتهاد في تعيين
ما دل النص على كونه عله من غير تعيين اما لخصوصيه ذلك الوصف المنصوص
كما في حديث الاعرابي لكونه ظهر بالاجتهاد ان خصوص ذلك الوصف لا يصلح
للعليه فتعين ان يكون المناط ما فيه من العموم وهو افساد الصوم واما
لذات الوصف بان يدل ظاهر على التعليل بمجموع اوصاف فيحذف بعضها عن
درجه الاعتبار اما لانه طردي واما لثبوت الحكم من دونه وينوط بالباقي وكل
ذلك بالاجتهاد والراي بما يساعد عليه من الادله وهذا النوع دون الاول
وان اقر به اكثر منكري القياس او منكره في نوع كابي حنيفه فانه ينكر القياس
في الكفارات ويستعمل تنقيح المناط فيها لانه يسميه استدلالا ويفرق بينه وبين
القياس فيخص القياس بما يكون الالحاق بذكر الجامع الذي لا يفيد الا الظن
والاستدلال بما يكون الالحاق فيه بالغا الفارق الذي يفيد القطع واجراه
مجرى النص في نسخه والنسخ به والزياده به على النص ولم يجوز نسخه بخبر الواحد
واما تخريج المناط فهو النظر والاجتهاد في اثبات عله الحكم الذي دل النص
او الاجماع عليه دون علته وذلك كالاجتهاد في اثبات كون الشده المطربه
عله لتحريم شرب الخمر ونحوه حتى يقاس عليها كل مسكر وانها في ذلك وهذا
في الرتبه دون النوعين الاولين ولذلك انكره اهل الظاهر والاماميه وطائفه
من معتزله بغداد قال الغزالي رحمه الله تعالى تنقيح المناط هو الجمع بين الاصل
والفرع بالغا الفارق وتخريجه هو الجمع بينهما باستخراج الجامع وحاصل ما ذكرناه
يرجع اليه واعلم انه لا تنافي في مسلك النص بين مراتب الصريح ومراتب الايما
فقد يجتمعان كما في قوله صلى الله عليه وعلى اله وسلم وقد سئل عن بيع الرطب بالتمر
اينقص الرطب اذا يبس قالوا نعم قال فلا اذن رواه ابو داود والترمذي
والنسائي وابن ماجه قال الترمذي حسن صحيح وصححه ابن خزيمه والحاكم فلو لم يكن
نقصان الرطب باليبس لاجل التعليل لا سيما القائل من ذكره اذ الجواب يتم من
دونه فقد اجتمع في هذا المثال الايما للاقتران والنص لاذن والظاهر للفا
اذ لو لم تكن الا واحدا منها لافاد التعليل ومن الخفيه روى السته انه صلى الله عليه وعلى اله وسلم

لما سالته الخثعمية ان ابي ادركته الوفاه وعليه فريضة الحج افينفعه ان احج
عنه فقال ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان ينفعه قالت نعم وهذا امثال
النظير لانها سالت عن الحج عن ابيها فذكر عليه السلام نظيره وهو قضا دين ابيه ورتب عليه
الحكم وهو النفع وكان علة له والا لزم ان يكون ذكره عبثا ففهم منه ان نظيره في المسؤول
عنه علة لمثل ذلك الحكم وهذا يسمى عند الاصوليين تنبيها على اصل القياس لما فيه من
ذكر الاصل الذي هو دين الادمي على الميت والفرع وهو الحج الواجب عليه والعلة
وهو قضا فرض الميت فقد جمع فيه صلى الله عليه وعلى اله وسلم اركان القياس كلها ونحو
ما في الصحيحين جات امراه الى رسول الله صلى الله عليه وعلى اله وسلم فقالت يا رسول الله ان امي
ماتت وعليها صوم نذر افاصوم عنها فقال ارايت لو كان على امك دين فقضيته اكان
يودي ذلك عنها قالت نعم قال فصومي عن امك وقد مثل للنظير بحديث عمر سال عن
قبلة الصايم فقال صلى الله عليه واله وسلم ارايت لو تمضمضت من الما وانت صايم افيفطر قال لا قال
فمه رواه ابو داود والنساي ذكر حكم المضمضه ونبه على علته ليثبت في المساوي مثله
واعترض الابهري على التمثيل به بانه ليس مما نحن فيه لانه لا يصلح ان يكون علة
لعدم الافساد الا ما تكون ما نعا منه وكونه مقدمة للمفسد لم تقض اليه لا يصلح
لذلك غايته عدم ما يوجب الفساد ولا يلزم منه وجود ما يوجب عدم الفساد بل هو
نقض لما توهمه عمر من ان مقدمه المفسد مفسد وفيه بحث لان في قوله عليه السلام
تنبيها على الوصف المشترك بين المضمضه والقبله وهو عدم حصول المقصود منها
وهو يصلح للعليه لعدم اشتراط المناسبه في الوصف المومى اليه ومنه اي من الايما
وهو مرتبه من مراتبه الفرق بحكمين بوصفين اما بصفه اي بصيغه الصفه
مع ذكر الوصفين نحو للراجل سهم وللفارس سهمان او ذكر احدهما فقط نحو القاتل لا
يرث او بصيغه استثنا نحو فنصف ما فرضتم الا ان يعفون او بصيغه غايه
نحو ولا تقربوهن حتى يطهرن او صيغه شرط نحو اذا اختلفت هذه الاجناس فبيعوا
كيف شئتم اذا كان يدا بيد او بصيغه غيرها كالاستدراك نحو لا يواخذكم الله
باللغو في ايمانكم ولكن يواخذكم بما عقدتم الايمان ووجه استفاده العلة من ذلك
كله ان التفرقه لا بد لها من فايده والاصل عدم غير المدعى وهو افادته عليه ذلك
الوصف واعلم ان فهم العليه لا يستلزم القياس كما في ايه السرقه عند من
لا يلحق النباش او يقول بانه يسمى سارقا وايه الزنا وحديثه عند من لا يلحق
اللايط ولا كون العلة متعديه للاتفاق على جواز كون المنصوصه ولو بالايما
قاصره ومنه اي من الايما وهو مرتبه اخرى ذكر وصف مناسب مع الحكم نحو لا
يقضي القاضي وهو غضبان نبه على عليه الغضب لشغله القلب وتشويشه
النظر لعدم جواز القضا ونحو اكرم العلما واهن الجهال وذلك لانه يغلب من المقارنه

علله فرق بين حكمين
وهذا استحقاق النصف
وسقوط استحقاق النصف
وقد ذا الايما الى ان العليه ...

ن فرق بين حكمين ...
... وعليه عدم التفصيل
الايما ان المسلك الذي ...
الايما الى ان العلة ...

مع المناسبه ظن الاعتبار هذا اذا ذكر الوصف والحكم كلاهما واما اذا لم يقع
الا ذكر واحد منهما فاختلف فيه على اقوال ثلاثه فقيل انه ايما مطلقا سوا كان
المذكور هو الوصف والحكم مستنبط نحو واحل الله البيع فان حل البيع وصف
له قد ذكر فعلم منه حكمه وهو الصحة او الحكم والوصف مستنبط وهو كثير
ومنه اكثر العلل المستنبطه نحو حرمت الخمر لانه يعني الايما في هذه المرتبه الاولى
بين الوصف والحكم معنى وهو يتم بذكر احدهما وتقدير الاخر وقيل
لا ايما في شي منها لانه لا اقتران فيه وهو منتف وقيل هو ايما في ذكر الوصف دون
الحكم لا في ذكر الحكم دون الوصف لان ذكر الملزوم وهو العله لكونها تستلزم
حكمها وتستتبعه كذكر لازمه فيتحقق الاقتران وذكر اللازم بخلاف ذلك
لان اثباته لا يستلزم اثبات ملزومه فلا يكون الملزوم في حكم المذكور فلا يتحقق
الاقتران وهذا القول رجحها لان الايما كما عرفت من اقسام المنطوق فلا بد
فيه من كون المدلول حكما او حالا للمذكور وقد نبهك على ان الخلاف لفظي مبني
على تفسير الايما ما هو واما مرتبته فهي الخلاف في تقديمه عند التعارض على
القياس المستنبطه وما يحسن بيانه الخلاف في اشتراط مناسبه الوصف
المومى اليه لصحه العليه فقيل يشترط مطلقا وقيل لا والمختار اشتراطه في
القسم الاخير الذي تفهم المناسبه لا في الباقي والمراد شرط فهم المناسبه اذ
نفسها لا بد منها في كل علة باعثه وان خفيت ومنها اي من طرق العلة
السبر والتقسيم وهو المسلك الثالث وهو حصر الاوصاف الموجوده فيه
الصالحه للعليه في بادي الراي ومعرفتها باعيانها ثم ابطال بعضها وهو
ما عدا الذي يدعى انه علة بدليله اي بدليل الابطال وسيجي بيان
طرقه فالحصر عند المحقق راجع الى التقسيم والسبر الى الابطال كتعيين
الكيل ثم ابطال عليه القوت والطعم في قياس الذره على البر وفيه تمهيدا
الاول انه يكفي المستدل في بيان الحصر اذا منع ان يقول بعد قوله بحثت
ثم اجد سوى هذه الاوصاف ويصدق لعدالته وتدينه فلا يتهم بانه لم يبحث
او بحث ووجد ولم يذكره ترويجا للكلامه وذلك مما يغلب ظن العدم لان الاوصاف
العقليه والشرعيه مما لو كان لما خفي على الباحث عنه فلا يقال عدم الوجدان
لا يدل على عدم الوجود او يقول الاصل عدم غيرها فان ذلك يحصل الظن
المقصود والثاني انه المستدل لا يستطيع ان ابدى من جهه المعترض وصف اخر
كان يقال فيما سبق من المثال وصف اخر وهو كونه خبزا موتا فيبطله المستدل
حسنا والا انحصر ولا ينقطع ادعايه منع مقدمة وهو لا يقتضي الا لزوم الدلاله
عليها وقيل ينقطع لظهور بطلان حصره والحق لا لانه اذا ابطله تم حصره

يعني الله الايما والعليه ...

Copy ... versity

وله ان تقول لم ادخله في حصرك علما منى بعدم صلوحيه عله وان تقول انما ادعى الحصر المظنون وظهور خلاف المظنون غير مستنكر كالمجتهد تظهر له خلاف مظنونه و الثالث ان الابطال من المستدل لكون بعضها عله اما بيان ثبوت الحكم بالمستبقى دون سائر الاوصاف في صوره ما ليعلم ان لا اثر لغير المستبقى وهذا الطريق يسمى بالالغا كان يقول المستدل القوت باطل لان الملح ربوى وليس بقوت وهذا ليس من نفى العكس الذي قد مر انه لا يفيد عدم العله لجواز تعدد العلل وان اشبهه من حيث يثبت به عدم عليه الوصف بثبوت الحكم بدونه في بعض الصور وذلك لعدم الحاجه الى نفى الاستقلال حتى يلزم ان يكون هذا من ذاك لان الثابت بكيفيه نفى جزئية المحذوف فنقول لو كان المحذوف جزءا من العله لما كان الوصف المستبقى مستقلا بالحكم وبه تم المطلوب ولا يفيد انه حسبه سعى بحصل تلك الصوره التى هى الملح في المثال اصلا فيما شرع عليه الدليل مثلا للسعى موته الابطال لانه يجاب بان ذلك لا يستلزم وربما يقع المستدل في مونه اكثر من تلك فان الملح مثلا يجوز ان يكون له اوصاف ليست في البر يحتاج في ابطالها الى مثل تلك المونه او اكثر او بطرديته اي الوصف المحذوف بان يكون من جنس ما علم الغاوه من الشارع اما مطلقا اي في جميع احكام الشرع كالطول والقصر او في ذلك الحكم وان اعتبر في غيره كالذكوره والانوثه في احكام العتق دون الشهاده وولايه النكاح والارث او بعدم ظهور مناسبته اى الوصف المحذوف وهذا هو الطريق الثالث من طرق الحذف ولا يجب ظهور عدم مناسبه المحذوف لان المستدل مصدق في قوله بحثت فلم اجد لعدالته فان ادعى من جانب المعترض الوصف الباقى كذلك اى بحثت فلم اجد له مناسبه وصدق لعدالته فالترجيح هو اللازم للمستدل حسما للتعارض بين الوصفين الحاصلين من السبرين كالترجيح بالتعديه وغيرها من وجوه الترجيح الاتيه في بابه ان شاء الله و ليس للمستدل ان يبين مناسبه وصفه لانه بيان مناسبته خروج من مسلك السبر الى مسلك الاخاله **فائده علة حرمة الربا**

اما المال او الاقتيات او الادخار او الطعم او القدر والجنس اذ لا قائل بغيرها لا يصلح مطلق المال عله للاجماع على جواز بيع فرس بفرسين قال الشافعي رحمه الله ولا الاقتيات والادخار لعموم لا تبيعوا الطعام بالطعام للقوت المدخر وغيره وكذا القدر والجنس لانه لا يلائم حرمة الربا فيفسد وصفه وقال مالك رحمه الله وكذا الطعم لانه ما لم يصلح للادخار يكون معرضا للفساد فلا يظهر فائده الحرمه في ذلك ولذا فقد وجد حرمه الربا دون الطعم في الاثمان وبدون الاقتيات والادخار في الملح ولا نسلم فساد وضع القدر والجنس لان المصلحه رعايه غاية

والما يحقق فيه المساواه صورة بالقدر ومعنى بالجنس على ان عليتها ثابته باشاره النص في مثلا بمثل لكونه حالا والحال قيد في صاحبها والحكم يضرف الى القيد ولذا يتعلق الطلاق بالركوب في انت طالق ان دخلت راكبه اذا انقرر عندك كيفيه العمل في مسلك السبر فلا بد من اقامه دليل على اعتباره في الشرع وكونه دليلا على العليه وكذلك ما يجى بعده من المسالك كالاخاله والشبه وغيرها فنقول دليل العمل بهذا المسلك وما بعده من المسالك انه لا بد لكل حكم من عله لما ثبت من الاجماع على تعليل الاحكام اما وجوبا كما هو راى المعتزله او تفضلا كما هو راى الجمهور ومحصل في اثبات هذه المسالك ان ترتب وهو ان الاصل في الاحكام المنصوصه التعليل اما للاجماع المذكور واما لكون ارساله عليه الصلوه والسلام رحمه للعالمين يقتضى مراعاه مصالحهم واما لان التعليل هو الغالب في الاحكام اذ التعليل بالمصالح اقرب الى الانقياد من التعبد المحض فيكون افضى الى مقصود الحكيم فالحاق الفرد بالاعم الاغلب واجب والحكيم الافضى الى مقصوده هو الاغلب على الظن فثبت كون هذا الحكم المنصوص معللا وقد ثبت ظن العليه وتاثيرها بالمسلك فيجب العمل به للاجماع على وجوب العمل بالظن في علل الاحكام كغيرها ومنها اى من طرق العله المناسبه وهى المسلك الرابع ويسمى ايضا الاخاله لانها بالنظر الى الوصف يخال انه عله اى يظن ويسمى ايضا تخريج المناط لابداء مناط الحكم به واظهاره وهو تعيين العله بمجرد ابداء المناسبه بينها وبين الحكم كالاسكار في التحريم والقتل العمد العدوان للقصاص ولا يذهب عليك ان المصلحه التى لاجلها كان الوصف مناسبا لا تنخرم اى لا تبطل بلزوم مفسده راجحه عليها او مساويه لها وذهب البعض الى انها لا تبطل وان كانت مرجوحه والقول هو الاول لقضا العقل بانتفا المصلحه حينئذ بالضروره ولذلك ان العقلا لا يعدون تحصيل مصلحه درهم واحد على وجه يستلزم فوات مثله او ازيد منه مصلحه بل يعدون المتصرف بذلك خارجا بتصرفه عن تصرفات العقلا وما احتج به المخالف وهو صحه الصلوه في الدار المغصوبه مع كون المصلحه المقتضيه لها معارضه لمفسده التحريم والمصلحه لا تزيد على المفسده والاتمام ممنوع صدر الكتاب من الدليل على انها لا تصح ولو سلم فلاختلاف الجهتين المصلحة والمفسده فان منشا المصلحه من نفس الصلوه ومنشا المفسده من الغصب وانه شغل المكان ولم يصل اثم والكلام في مفسده ومصلحه تتحد منشاؤها كعموم العبيد واذا وجب رجحانها فعند التعارض لا بد من رجحها اما جزئيا بحسب

حصوصيات المراد او كليا بان يكون المصلحه لو لم تكن راجحه لماشبت الحكم لان
ثبوته لا لها قدم بعده او بعده **فالمناسب** لمقتضى ماذكر **ما تعين علته بذلك**
يعني انه وصف تعين عليته بمجرد ابدا المناسبه لا بنص ولا بغيره **ويقال**
في الاصطلاح على ما هو اعم من ذلك فهو **وصف ظاهر منضبط يحصل عقلا من ترتيب الحكم عليه ما يصلح**
عند العقلا **قصده** واحترز بالظاهر والمنضبط عن الخفي والمضطرب
وبقوله عقلا عن الشبه وقيد القصد بكونه عند العقلا اي مقصود الهم من
حصول مصلحه او اندفاع مفسده لتخرج المدار والمستبقى في السبر ونحوها وليس
المراد من المقصود ما يكون مقصودا من شرع الحكم والا لزم الدور لان كونه
مقصودا من شرع الحكم تعرف بانه مناسب فلو عرف كونه مناسبا بذلك كان
دورا والمصلحه اللذه كحفظ النفس والطرف في القصاص او وسيلتها القريبه
كدفع الالم او البعيده كفعل موجبه او الابعد كالانزجار والمفسده الالم او
وسيلته وكلاهما نفسي وبدني ودنيوي واخروي **فان عدم احدهما** اي الظهور
والانضباط بان كان الوصف خفيا كالرضى في المعاملات او غير منضبط كالمشقه
في ترخيص المسافر **اعتبر وصف ظاهر منضبط يوجد** الوصف الذي يحصل من
ترتب الحكم عليه المقصود **بوجوده** اي يلازمه ملازمه عقليه او عرفيه كليه او غالبيه
اي يكون ترتب الحكم عليه محصلا للحكمه دائما او غالبا ويسمى مظنة كالايجاب والقبول
ونفس السفر في المعاملات والترخيص **فهو** اي المناسب **باعتبار المقصود** من شرع
الحكم **و** باعتبار **الافضا اليه** اي افضا الحكم الى المقصود من شرعه **و** باعتبار
اعتبار الشارع للوصف المناسب **بالادله** اقسام ولكل قسم منها تقسيم **الاول** وهو
باعتبار المقصود قسم منه **ضروري** في اصله وهو اعلا المراتب في افادة ظن الاعتبار
ولذلك روعيت في كل مله **كحفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال** وذلك كالجهاد الاكبر
للنفس والاصغر للكفار في حفظ الدين **والقصاص** في حفظ النفس **والحدود** في
الثلاثه الاخر وهي الحد على شرب المسكر وعلى الزنا وعلى السرقه والمحاربه وقد
عد بعضهم من الضروري حفظ العرض بحد القذف **و** قسم منه **مكمل له** اي
للضروري **كحد قليل المسكر** لدعائه الى الكثير بما يورث من الطرب المطلوب
زيادته الى ان يسكر ومن حام حول الحمى يوشك ان يقع فيه وكما في رياضة
النفس وقهرها وتهذيب اخلاقها في سائر العبادات **و** قسم منه **حاجي** في نفسه
كالبيع والاجاره فان المعاوضه وان ظنت ضروريتها فكل واحد منها لا يؤدي
فواته الى فوات شيء من الخمسه الضروريه والحاجي ليس في مرتبة واحده بل
تشتد وتضعف بحسب اشتداد الحاجه وعدمه **وبعضه اكد من بعض وقد يكون**
بعضه **ضروريا** كالاجاره في تربية الطفل الذي لا ام له وكشرا المطعوم والملبس

لعود ذلك الى حفظ النفس واطلاق الحاجي عليه باعتبار الاغلب **و** قسم منه **مكمل له**
اي للحاجي كوجوب رعاية الكفاه ومهر المثل لولي الصغيره فانه اشد افضا الى
دوام النكاح وهو مكمل لمقصوده **و** قسم منه **تحسيني** وهو ما لا حاجه اليه لكن
فيه تحسين وسلوك المنهج الاحسن كايجاب الشهاده في النكاح لما فيه من تمييز
النكاح عن السفاح بالاظهار والاعلان وكحرمة تناول القاذورات فانه قادح
في علو منصب الادمي المكرم وكسلب اهليه الشهاده من العبد وان كان
دينا عادلا على راي حط لرتبته اعتبار المناسبه في المناصب وقد عد منه قسم
اخر وهو المناسب في الوهم لا عند التامل كمناسبه الخمر لبطلان بيعها فهي
تناسب الاذلال والبيع الاعزاز ومعنى المناسبه وهو المنع من صحه الصلوة
لا تناسب بطلان البيع قال **بعض المحققين** وما احسن ما قال لمكن رد ذلك
من الحاجيه والحسنه والاضافيه الى تكميل الضروريات الخمس او تنقيص
مفسد تها على ما لا يخفى فان الحاجه الى المعاملات من مكملات حفظ النفوس
لان حاجتها للنفا وحفظ هذا الشيء مكمل لحفظه وكذا مكمل المكمل مكمل وشهاده
النكاح من مكملات حفظ النسب لان الخفي مظنة الجهل وفي تعديه الولاية
الى غير اهلها مفسدة التخاصم وفي دريها دفعها وتناول القاذورات يورث على
ما قال حبث النفس المفضي الى العصيان وفي المنع عن التلبس بها ولو بالبيع
الذي هو مظنة الرغبه وطريق الاعزاز تكميل لعدم الانتفاع به الذي
هو مقصود البطلان او تنقيص لانقياد النفس الامارة الكثيرة الشوق الى تحصيلها
القسم الثاني وهو الحاصل باعتبار افضا الحكم الى المقصود من شرعه
وقد بين التقسيم بقوله **قد يكون حصول المقصود** من شرع الحكم **يقينا** كالبيع
للحل **و** قد يكون حصوله **ظنا** كالقصاص للانزجار اذ الممتنع اكثر وهذا ان
لا ينكرهما احد ولذلك قال **ايضا** **و** قد يكون حصوله **كالنفي** اي كنفي حصوله لتساوي الحكون
مشكوكا فيه ومثل بحد الخمر للانزجار لتقارب عدد الممتنع والمقدم والذي
عرفناه في قطرنا كون الممتنع اكثر فيكون مما قبله والظاهر انه لا يوجد
لهذا القسم مثال على التحقيق **و** قد يكون حصوله **مرجوحا** والعدم راجحا
كنكاح الايسه لغرض التناسل فان عدم النسل منهن اكثر وهذان
ابتداكرا والمختار الجواز **لاعتبار المظنه مع ابتغا المشقه لحاجه العاقد ونحو البيع والملك المترفه ونحو**
فان البيع مظنة الحاجه الى التعاوض وقد اعتبر مع اسقاطها او ظن انتفائها
للاجماع على انه لا يبطل مع ظن عدمها والسفر مظنة المشقه وقد اعتبر
مع ظن عدمها كما في الملك المترفه بسارية في المحفه كل يوم نصف فرسخ **و** قد
يكون المقصود **مقطوعا بعدمه** كالنكاح جعل مظنة لسقوط النطفه في الرحم المرتب

لعوده ذلك الى حفظ النفس واطلاق الحاجي عليه باعتبار الاغلب وقسم منه [illegible]
اى الحاجي كوجوب رعاية الكفاءة ومهر المثل لولي الصغيرة فانه اشد افضا الى

خصوصيات المراد او كليا بان يكون المصلحة لولم تكن راجحة لما ثبت الحكم ان
بوته لا لها قد مر بعيد ده او بعد فالمناسب لمقتضى ما ذكر [illegible]

الولاية

قوله بان يفرض انها لم تثبت اذ لو ثبتت ولاية النكاح مع الصغر لم تكن من
المناسب المرسل لثبوت علية الصغر حينئذ لترتب الحكم على وفقه لوجودهما في محل
واحد وقد عرفت ان المرسل هو ما لم يثبت بنص ولا اجماع ولا ترتب الحكم على وفقه
تنبيلان قوله لاثبتت الولاية في النكاح وفي الكافل بالقطع والمرسل ما لم يثبت
شي مما سبق وهو ثلاثة اقسام ملايم وغريب وملغا والملايم ما لم يشهد له اصل معين
بالاعتبار لكنه مطابق لبعض مقاصد الشرع الجمليه كقتل المسلمين المترس بهم حال الضر
وره وكقتل الزنديق وان اظهر التوبة وكقولنا يحرم على العاجز عن الوطي لنقص
لذكره ونحو ذلك وهذا النوع هو المعروف بالمصالح والمذاهب اعتباره انتهى كما قال
قوله الحاق البات في المرض على القاتل فالاصل القاتل عمدا والفرع البات في مرضه والحكم
في الاصل معارضته بنقيض قصده وهو ان يرث فحكم بعدم ارثه وفي الفرع المعارضه
بنقيض قصده وهو عدم ارثها فحكم بارثها منه ملطاش والجامع كونهما فعلا فعلا
محرما لغرض فاسد من شرح حابس قوله كما حكاه ابن الحاجب اما نورث المبتوته
فقد افتنا به عبد الله بن عمر حين حدثته القضية في وقته وهو قول
وبه قال محمد بن منصور المرادي وكذا عن عمر وعثمان وروي عن عمر

Copyright © King Saud University

عليه ثبوت النسب وكالاستبراء جعل مظنة لبراءة الرحم من النطفة المرتب عليه منع
الوطء فلو قطع بانتفاء سقوط النطفة كما في زوج مشرقي بمغربية مقطوع بعدم تلاقيهما
وكما لو اشترى جارية ثم باعها من بايعها في المجلس فهل يلحق بالزوج المشرقي ولد
من المغربية ويمنع المشتري من بيعها في المجلس مع القطع بخلو الرحم من نطفة منهما
فيعتبر المظنة مع القطع بانتفاء الحكمة قد اختلف في ذلك والذي عليه الجمهور وهو
المختار ان الوصف الذي هو المظنة لا يعتبر لمعارضة المنع وهي الحكمة **المظنة** ولا يعتبر
بالمظنة اذا عارضتها الحكمة **وقيل باعتباره نظرا الى ظاهر العلة** من غير نظر الى ما يلحقه
من الحكمة وهذا مذهب الحنفية فان قيل الكم انتم والشافعية اوجبتم الاستبراء
في مثال بيع الجارية في مجلس الشراء وفي المشتراة من المرأة فقد ادرتم الحكم على المظنة
مع القطع بانتفاء الحكمة قلنا قول اصحابنا والشافعية فيها بوجوب الاستبراء على
جهة التعبد والاستبراء فيه نوع تعبد ولذلك وجب ربص من مات بعلها ولو
قطع بخلو رحمها **التقسيم الثالث** وهو الحاصل باعتبار الشارع للوصف
المناسب للحكم والمناسب لهذا الاعتبار اربعة اقسام مؤثر وملائم وغريب ومرسل
لانه اما معتبر شرعا ام لا **ان اعتبر** فان اعتبرت **عينه** اي المناسب **في عين
الحكم بنص او اجماع فمؤثر** لظهور تاثيره في الحكم بالنص وبالاجماع وهذا داخل في مسالك
النص لا انه اتي به هنا استتماما لاقسام المناسبة **او** اعتبرت عينه في عين الحكم
لا بنص او اجماع بل **بترتب الحكم على وفقه** اي المناسب وهو ثبوت الحكم معه
في محل الوصف **فملائم** لملاءمته لجنس تصرف الشارع ولكنه لا يسمى ملائما الا ان
اعتبر بنص او اجماع **العين في الجنس** بمعنى عين العلة في جنس الحكم **او العكس**
وهو جنس العلة في عين الحكم **او الجنس في الجنس** فالملائم حينئذ بالاوله اقسام **وان لم
يكن كذلك فغريب وان لم يعتبر العاقل العين** لا بالنص او الاجماع ولا بترتب الحكم على وفقه
فمرسل وهو ثلاثة اقسام **ملائم وغريب وملغى** لانه ان اعتبر عينه في جنس الحكم
او جنسه في عين الحكم او في جنسه فهو الاول والا فان ثبت الغاؤه فالثالث
والا فالثاني مثال المؤثر تعليل ولاية المال بالصغر الثابت بالاجماع وهو
كثير ومثال القسم الاول من المعتبر الملائم اعتبار عين الصغر في جنس
الولاية الشاملة والمال والنكاح بالاجماع لان الاجماع على اعتباره في ولاية المال
اجماع على اعتباره في جنس الولاية بخلاف اعتباره في عين ولاية النكاح فانه
انما ثبت بمجرد ترتب الحكم على وفقه حيث يثبت الولاية معه في الجملة وان وقع
الخلاف في انه للصغر او للبكارة او لهما جميعا ومثال الثاني منه اعتبار جنس
الحرج الشامل الحاصل من السفر ومن المطر في عين رخصة الجمع بالنص والاجماع
واما اعتبار عين الحرج وليس الا بمجرد ترتب الحكم على وفقه اذ لا نص ولا اجماع

عليه نفس حرج المطر ومثال الثالث منه اعتبار جنس الجناية العمد العدوان
الشامل للجناية في النفس وفي الاطراف في جنس القصاص الشامل للقصاص
فيهما بالنص والاجماع واما اعتبار عين القتل العمد العدوان في عين القصاص
في النفس حيث كان القتل بالمثقل فلم يثبت الا بترتب الحكم على وفقه اذ لا نص
ولا اجماع على ان العلة ذلك وحده او مع قيد كونه بالمحدد فهذه امثلة ملائم
المعتبر ويمكن ان يجعل نفسها امثلة لملائم المرسل بان يفرض انها لم يثبت
الولاية في النكاح مع الصغر ولا رخصة الجمع مع نفس حرج المطر ولا القصاص
في النفس مع القتل العمد العدوان اصلا وانما اعتبر الشارع عين الصغر
في مطلق الولاية ومطلق الحرج في عين الرخصة ومطلق الجناية في مطلق
القصاص ومثال غريب المعتبر التعليل بالاسكار في حمل النبيذ على الخمر على
تقدير عدم النص على التعليل به لمناسبته للتحريم وقد ثبت اعتباره في التحريم
لمجرد ترتب الحكم على وفقه في الخمر فلا يكون مرسلا ولكنه غريب من جهة عدم
النص او الاجماع على اعتبار عينه او جنسه في عين التحريم او جنسه فلو لم
يدل النص نحو قوله صلى الله عليه وسلم كل مسكر حرام بالايما على اعتبار العين
في العين كان غريبا ومثال غريب المرسل التعليل بالفعل المحرم في
حمل البائن في المرض على القاتل في المعارضة بنقيض المقصود فيحكم بارث
زوجة البائن كما منع القاتل من الارث فهذا له وجه مناسبة وزجر عن
الفعل المحرم ولكن الشارع لم يعتبر ان عدم الارث القاتل لاستعجاله
الميراث فيعارض بنقيض مقصوده ولم ير الشرع التفت الى ذلك
في موضع اخر فلم يكن ملائما لجنس تصرفاته ومثال الملغى تعيين الابتداء
بالصوم في الكفارة في حق من يسهل عليه الاعتاق دون الصيام فانه مناسب
لتحصيل مصلحة الزجر لكنه علم عدم اعتبار الشارع له فلا يجوز **روي**
ان يحيى بن يحيى بن كثير الليثي صاحب مالك امام اهل الاندلس افتى الامير
عبد الرحمن بن الحكم الاموي حين جامع في نهار رمضان بصيام شهرين
متتابعين تعيينا فانكر عليه ذلك وقيل له لم لم تفته بمذهب مالك وهو
التخيير بين العتق والاطعام والصيام فقال لو فتحنا له هذا الباب سهل
عليه ان يطأ كل يوم ويعتق رقبة ولكن حملته على اصعب الامور لئلا
يعود **وهذه** الثلاثة يعني الغريب من المرسل والملغى **مردودة اتفاقا** كما حكاه
ابن الحاجب وغيره وما يحكى عن مالك من قبول المرسل على الاطلاق حتى
انه جوز قتل الاقل لاصلاح الاكثر وقال بترك الخبر الكثير للشر القليل
فيه كثير يقتضي انه لا يقول برد الغريب وكلام القرافي حيث قال من المصالح

Copyright … University

ما شهد الشرع باعتباره وهي أصل في القياس وحجة ومنها ما شهد ببطلانه
كتعيين الصوم في كفارة الملك وهو باطل ومنها ما لم يشهد له بالاعتبار ولا بالابطال
وهذا في محل النظر تقضي بانه لا اجماع على رده ولذا قال القرشي انه مردود
اتفاقا بين من لا يكتفي بمجرد المناسبة وفي الاول وهو الملائم من المرسل اقوال منها
القبول ونسبه في الفصول الى ائمتنا والجمهور ورجحه القرشي في عقده ونسبه الى الجويني
والغزالي ومالك ورواية عن الشافعي وذلك للمعقول والمنقول اما المعقول
فاشار اليه بقوله لان اعتبار المصالح يوجب ظن عليته يعني ان الشارع اعتبر جنس المصالح
في جنس الاحكام واعتبارها يوجب ظن اعتبار هذه المصلحة التي هي الملائم لكونها فردا
من افرادها ولم تعارض نصا كما وقع من افتاء الملك بالصوم ولا خارجة عن تصرفات
الشرع لان اعتبار الشرع جنس العلة في جنس الحكم او جنسها في عينه او جنسه ماخوذ في
حقيقتها فلا يرد ما قيل من انه لو وجب اعتبارها لمشاركتها للمصالح المعتبرة في
كونها مصالح لوجب الغاؤها لمشاركتها للمصالح الملغاة في ذلك فتكون معتبرة ملغاة
وهو محال لانا لم نلحقها بها لمطلق مشاركتها لها بل مع ما ذكرناه من الخصوصيات واما
المنقول فهو ما اشار اليه بقوله وللامر بالاعتبار وصنيع الصحابة لمعرفتها هاتان حجتان
سمعيتان اما الاولى فاشار بها الى قوله فاعتبروا يا اولي الابصار فانه امر
بالمجاوزة كما عرفت واما الثانية فاشار بها الى اجماع الصحابة فان من تتبع احوالهم
علم بالضرورة انهم كانوا يقنعون في الوقائع بمجرد ظهور المناسبة لتصرفات
الشارع ولا يبحثون عن امر آخر والطاهر في الدليلين العموم لمحل النزاع ومنها
مطلق الرد واليه ذهب جمهور الشافعية وطائفة من الحنفية وابن الحاجب
لعدم الدليل عليه ورد بالمنع لما ثبت من الدلالة عليه عموما وخصوصا واما ما
احتجوا به من ان ما لا يكون معتبرا في الشرع بعينه ولا بجنسه القريب لا يكون
دليلا شرعيا فان ارادوا بالقريب الجنس الذي لا جنس تحته اخص منه فهذا الوصف
تحته بغير مسلم فان الشرط ان تشمله معنى معتبر في الشرع بخصوصه سواء كان
تحته جنس او لا وان ارادوا به الجنس العالي كالوصف المصلحي الشامل للمعتبر
والملغى فمسلم ولا نزاع فيه ومنها ما اشار اليه بقوله او قبوله ان كان ضروريا قطعيا كليا
يعني ان من الناس كالغزالي من شرط ان يكون عن ضرورية الخ واما اذا كان
ضروريا لا حاجيا قطعيا لا ظنيا كليا يعني عاما لا جزئيا يعني متعلقا ببعض فالمختار
قبوله وذلك كما اذا تترس الكفار ببعض المسلمين وقطعنا انا لو كففنا عن
الترس لاستولوا على المسلمين فقتلوهم وقتلوا الترس ايضا ولو رمينا الترس
لخلص اكثر المسلمين وان هلك الترس وخرج بقيد الضرورة ما لو تترس الكافر
في قلعة بمسلم فانه لا يحل رمي الترس اذ لا ضرورة وبالثاني ما اذا لم يقطع بالاستيصال

لو كففنا عن رمي الترس وبالثالث امتناع طرح واحد من السفينة المشرفة
على الهلاك لسلامة الاخرين لان المصلحة ليست كلية اذ تحصل بغرق السفينة
هلاك عدد مخصوص بخلاف استيصال كافة المسلمين قال الغزالي لانا نعلم
بادلة خارجة عن الحصر ان تقليل القتل مقصود للشارع كمنعه بالكلية لكن قتل
من لم يذنب غريب لم يشهد له اصل معين ونحن انما نجوزه عند القطع او ظن قريب
من القطع وبهذا الاعتبار نخصص هذا الحكم من العمومات الواردة في المنع عن
القتل بغير حق لانا نعلم قطعا ان الشرع يؤثر الكلية على الجزئية وان حفظ
اهل الاسلام اهم من حفظ مسلم واحد ومنها اي من طرق العلة مسلك
يسمى الشبه لمشابهته للمناسب من وجه والطردي من اخر لانه وصف اعتبره
الشارع في بعض الاحكام ولم تعلم مناسبته بالنظر الى ذاته وهو واسطة بين
المناسب والطردي لان الوصف ان علمت مناسبته لذاته فمناسب والا فان التفت
اليه الشارع فشبه والا فطردي وعرف الشبه بالمناسب بالتبع لا بالذات وعرف ايضا بما يوهم المناسبة وليس بمناسب وهما متقاربان ويتميز
عن الطردي بان الطردي وجوده كالعدم كما في قال الخل لا يبنى عليه القنطرة
او لا يعيش فيه السمك فلا يزيل الخبث كالمرق فان ذلك مما الغاه الشارع قطعا
بخلاف الذكورة والانوثة فانه قد اعتبر في بعض الاحكام وعن المناسب
الذاتي بان مناسبة المناسب تعرف بالعقل وان لم يرد شرع كالاسكار
للتحريم فان كونه مزيلا للعقل الضروري للانسان وكونه مناسبا للمنع منه مما
لا يحتاج في العلم به الى ورود شرع مثال الشبه ان تقول ازالة الخبث
طهارة تراد للقربة فيتعين الماء لها كطهارة الحدث فان المناسبة بين كونها
طهارة تراد للقربة وبين تعيين الماء غير ظاهرة ولكن اذا نهيه وصف من
اوصاف المنصوص لا التفات الشارع اليه دون غيره يتوهم انه مناسب
وقد اجتمع في ازالة الخبث كونها قلعا له وطهارة تراد للقربة والشارع اعتبر
الاول في تعيين الماء كما في الصلوة والطواف ومس المصحف اعتبارا في الجملة
الى ادلة الطهارة للحدث ولم يعتبر الاول في شيء من الصور فكان الحكم
بالغاء غير المعتبر انسب من الحكم بالغاء المعتبر ولا تعارض الثابت بما تقدم اجماعا يعني ان
العلة الشبهية اذا ثبت بها قياس لم يعارض القياس الثابت بما تقدم من العلل بالاجماع
لضعف الشبهية ووجوه ما تقدم والشبه وحده حجة عند الجمهور كالمناسب فانه ثبت
من الدليل العام والخاص اما العام فظاهر واما الخاص فلان اعتبار الشارع
له في الحكم يوجب ظن اعتباره وشمول الامر بالاعتبار واتفاق الصحابة على التعليل
بالشبهية كتعليلهم مسألة قول الرجل لزوجته انت علي حرام والحاق كل منهم لها باصل
لضرب من الشبه وقيل مردود كالطرد وهو اختيار الباقلاني وبعض الاصوليين

وعند الشافعي من مناطق الحنفيه من العلل الفاسده قالوا لانه اما ان يكون مناسبا او غير مناسب الاول مجمع على قبوله فلا يكون شبهيا لانه مختلف فيه قطعا والثاني طردي ملغي بالاتفاق قلنا ان عنيتم بالمناسب المطلق اخترنا انه مناسب ومنعنا الاجماع عليه لان الاجماع انما انعقد في المناسب بالذات والشبه مناسب بالغير وان عنيتم به المناسب الذاتي اخترنا انه غير مناسب ولكنه قد اعتبره الشارع في بعض الاحكام فلا يكون طرديا وقد عرف الشبه بما لا يبعد من المثالك فمنهم من عرفه بما تردد فيه الفرع بين اصلين كالنفسيه والماليه في العبد المقتول المتردد بها بين الحر والفرس وهو بالحر اشبه وحاصله ترجيح احد مناسبين تعارضا ومنهم من قال هو ما يعرف فيه المناط قطعا الا انه يفتقر في احاد الصور الى التحقيقه كما في طلب المثل في جزاء الصيد بعد العلم بوجوب المثل ومنهم من قال هو ما اجتمع فيه مناطات لحكمين لا على سبيل الكمال لكن احدهما اغلب فالحكم به حكم بالاشبه كالحكم في اللعان بانه يمين لا شهادة وان وجد فيه وقال القاضي ابو بكر الباقلاني هو الجمع بين الاصل والفرع بما لا يناسب الحكم لكنه يستلزم المناسب وهو قياس الدلاله وقال الجويني لا تتحرر في الشبه عباره مستمره في صناعة الحدود ومنها اي من طرق العله الدوران ويسمى الطرد والعكس وهو كون الوصف بحيث يوجد الحكم بوجوده ويعدم بعدمه وهو عند الجمهور يفيد الظن بمجرده فيوخذ به في الشرعيات وقيل انه بمجرده يفيد القطع فيوخذ به في العقليات وهو من مذهب بعض المعتزله وقيل انه بمجرده لا يفيد لهما اي لا قطعا ولا ظنا وهو قول بعض المعتزله وابن الحاجب وبعض الاصوليين لنا في افادته الظن انه لو لم يفد ظن العليه لم تفد التجربيات علما ولا ظنا والثاني باطل بالضروره والاجماع بيان ذلك ان التجربه انما تحصل بالدوران فاذا وجد ولا مانع للعليه من معيته كما في المتضايفين او تاخر كما في المعلول او غيرهما كما في الشرط المساوي قضت العاده بحصول العلم او الظن بالعليه الا ترى ان انسانا لو دعي باسم فغضب ثم ترك فلم يغضب وتكرر ذلك منه علم ان ذلك سبب الغضب حتى انه يفهمه من ليس اهلا للنظر من الاطفال فيتبعونه داعين له بذلك الاسم ليغضب ونفيه قدح في التجربيات وانكار للضروريات للعلم بان الاطفال يقطعون به من غير استدلال بامر اخر قيل في الاحتجاج للقائلين بانه لا يفيد شيئا الدوران ثابت بالدوران مع خلو عن سائر المسالك وحينئذ يحصل تحرز ملازمه للعله كالرائحه المخصوصه في المسكر فانها توجد بوجود الاسكار وتعدم بعدمه كما يحصل تحرز كونه هو العله والتجويز ينفي الظن قلنا ممنوع حصول التجويز ان اريد به تساوي الطرفين او منافاته للظن ان اريد به عدم الامتناع والوصف

٩٢٠٧

الثابت بالدوران يشترط فيه التفات الشارع اليه في بعض المواد والا كان لاحقا بالطردي الا ترى الى قول السعد انهم اعتبروا في الدوران صلوح العليه ومعناه ظهور مناسبة ما وتصريح جمع الجوامع برجوعه الى ضرب من الشبه ان القياس الثابته علته بما عدا النص والاجماع يسمى بما ثبت به وصفه فيقال قياس السبر وقياس الاخاله وقياس الشبه وقياس الاطراد والدوران واعلم

ولما فرغ من الكلام في القياس واركانه شرع في بيان ما يرد

عليه من طرق المجادلات الحسنه ولما كان الغرض منها اظهار الصواب كانت محموده ودليلها قوله تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة فقوله بالحكمه اشاره الى الحجج القطعيه والموعظه الحسنه الى استعمال الدلائل الاقناعيه وان كان الخصم مشاغبا جودل بالطريقه التي هي احسن وقد سلكها النبي صلى الله عليه وسلم والصحابه والتابعون وبها سعي في احيا المله وتعاون على البر والتقوى وجهاد ابذل ما للعدو به بحل المشكلات الدينيه ورد الملحدين والمبتدعة وهي كما ترد على القياس ترد على غيره من سائر الادله الا ان الوارد عليها لما كان قليلا بالنسبه الى الوارد على القياس حسن تعقيبه بها مع ما يرد على غيره في اثنائها فقال

وفصل

الاعتراضات اصولها الاول المناقضه وهي منع مقدمه الدليل كلها ثلاثه امور ومعنى المنع في عرفهم طلب الدليل على مقدمه المعينه سواء طلب على كل واحد منها او على بعض معين لا على المجموع من حيث هو مجموع لعدم امكان اقامه الدليل عليه فيكون منعه مكابره الا ان يقارن بشاهد يدل على الممنوعيه فهو النقض الاجمالي وهو غير المناقضه وصاحب المنع قد يكون مجردا عن السند ومقارنا له والسند ما يذكر لتقويه المنع بزعم المانع وان لم يكن مفيدا في الواقع بحوان يقال لا نسلم وانما يكون كذلك لو كان كذا اولم لا يجوز ان يكون كذا وكيف يكون ذلك وقد كان كذا فيلزم المستدل اثبات المقدمه الممنوعه واما معارضه المنع بالاستدلال على انتفا المدعى فغصب غير مسموع عند الجمهور ولا تعرض للسند الا اذا كان مساويا فانه يبطل بالدليل لان انتفا احد المتساويين لا يكون بدون انتفا الاخر والثاني النقض الاجمالي وهو منعه اي منع الدليل بجملته بشاهد يدل على الممنوعيه لان حاصله دعوى انه غير صحيح فلا بد له من دليل كالتخلف واستلزام المحال والثالث المعارضه وهي اقامه الدليل على خلاف مدعى المستدل وعلى ما نافيه سواء كان نقيضا له او مساويا له للنقيض او اخص منه فان كان ذلك الدليل عين دليل المعلل الاول ماده وصوره سمي قلبا والا فان وافقه صوره فمعارضه بالمثل والا فمعارضه بالغير وله اي

وعن الفناري من مناطق الحنفية من العلل الفاسدة قالوا لانه اما ان يكون
مناسبا او غير مناسب الاول مجمع على قبوله فلا يكون سهبا لانه مختلف فيه
قطعا والثاني طردي ملغي بالاتفاق قلنا ان عنيتم بالمناسب المطلق اخترنا انه
مناسب ومنعنا الاجماع عليه لان الاجماع انما انعقد في المناسب بالذات ...

الثابت بالدوران يشترط فيه التفات الشارع اليه في بعض الموارد والا كان
لاحقا بالطردي الا ترى الى قول السعد انهم اعتبروا في الدوران صلوح العلية
ومعناه ظهور مناسبة ما وتصريح جمع الجوامع برجوعه الى ضرب من الشبه ان
القياس الثابتة علته بما عدى النص والاجماع يسمى بما ثبت به وصفه فقال

واعلم

[illegible]
زدادة طلب ... بعد الزيادة
... على جميع ذلك ...
... في ...
... المفهوم ...
... الزيادة ...
... وصلة ...
... والطارى
... على علمه ...

Copyright © King Saud University
King Saud University 1957

وعبر الفناري من مناطق الحنفية من العلل الفاسدة قالوا لانه اما ان يكون
مناسبا او غير مناسب الاول مجمع على قبوله فلا تكون سببا لانه مختلف فيه
قطعا والثاني طردي ملغي بالاتفاق قلنا ان عنيتم بالمناسب المطلق اخترنا انه
مناسب ومنعنا الاجماع عليه لان الاجماع انما انعقد في المناسب بالذات والـ...

الثابت بالدوران تشترط فيه الالتفات الشارع اليه في بعض المواد والاكان
لاحقا بالطردي الا ترى الى قول السعد انهم اعتبروا في الدوران صلوح العلية
ومعناه ظهور مناسبة ما وتصريح جمع الجوامع برجوعه الى ضرب من الشبه ان
القياس الثابته علته بما عدا النص والاجماع يسمى ما ثبت به وصفه فقال

واعلم

ان مع ان باد ... العدم
بعض العلة ... فيه الوضو فباشر
وذكر ... ان الوضو ...

Copyright © King Saud University
King Saud University 1957 جامعة الملك سعود

للمستدل اثبات الممنوع من مقدمات دليله في الاول وهو المناقضة وله ايضا منع وجوده اي وجود دليله في مادة الفساد التي ابداها السائل ومنع لزوم الفساد ايضا بان تقول لا اسلم التخلف او لا اسلم لزوم المحال في تلك الصورة التي ابديتها ومانع الوجه المقتضي للتخلف او لزوم المحال وهذا كله في الثاني وهو النقض الاجمالي وله ايضا ما للسائل من النقض التفصيلي والاجمالي والمعارضة في الثالث وهو المعارضة فيتحول المنصبان والمشهور ان المعارضة لا تعارض وذهب البعض من المحققين الى الجواز لان الدليل الثاني للمعلل يجوز ان يكون اظهر مادة وصورة من الاول او مثلها عند المعارض او يكون احتلال في دليل المعارض مستفادا منه بلا خفا فيعرض المعارض عن بيان فساده فلا تكون المعارضة موجها وهذه الثلاثة الاسئلة ورودها ممكن في كل انسية لا ان فكانت اصلا لهذه الثلاثة والعشرين لا تؤولها اليها الاول الاستفسار اي طلب التفسير فلا تؤول الى شي منها لانه انما يسمع في الكلام الخفي في دليل المعلل وذلك امر خارج عما ذكر واعلم انه لما كان تمام الاستدلال بالقياس وغيره بفهم ما يقوله ولو في اصل الدعوى وبالقياس حاصله ببيان مقدمات من كونه او مقدرة ونفي بيان ان المدعى محل للقياس وان حكم الاصل كذا وان علته كذا او انها ثابتة في الفرع وانها سالمة من معارض في حكم الفرع وانه الحكم المطلوب دون ذلك كان سبعة انواع من الاعتراضات تشتمل على ثلاثة وعشرين صنفا بعضها عام الورود على كل مقدمة كالاستفسار والتقسيم وبعضها على كل قياس كمنع وجود العلة او عليتها والمعارضة في الفرع وبعضها خاص ببعض كما يجي ان شا الله تعالى النوع الاول ما يتعلق بالافهام وهو صنف واحد ليس الا وهو سوال الاستفسار وقد عرفته ولا بد ان تكون مع بيان وجه الخفا والا لم يسمع لان الاصل عدمه فلا يسمع من المعترض الا لما فيه اجمال او غرابة والا كان تعنتا وربما افضى الى التسلسل فعلى السائل بيان الاجمال لانه يكفي المستدل كون الاصل العدم ويكفي السائل بيان صحة اطلاقه على متعدد وصاعدا لاثبات التشاوك والا لم يحصل بيان مقصود المناظر لتعذره ولانه يخبر عن نفسه فيصدق لعدالته السالمة عن المعارض ولكنه لو التزمه تبرعا بان قال التفاوت يستدعي ترجيحا والاصل عدمه لكان اولى لاثباته ما ادعاه من الاجمال مثاله قولهم المكره مختار فيقتص منه كالمكره فيقال المختار يقال للفاعل القادر وللفاعل الراغب هذا هو الاستفسار فلو قال نعني الاول مسلم وغير مفيد والثاني ممنوع كان من سوال التقسيم ومثال الغرابة قولهم في الكلب المعلم الذي يأكل صيده ايل لم ترض فلا تحل فريسته كالسيد فيسال عن كل منها والجواب عن سوال الاستفسار بالظهور اي بيان انه ظاهر في مقصوده. على

١٢٨

عن ائمة اللغة او عرف عام او خاص او بقرينة كما لو استدل لقوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره فقبل النكاح يقال للوطء لغة وللعقد شرعا فيقول المستدل هو ظاهر في الوطء لانه الحقيقة الشرعية او في العقد لعدم تعقلها بمعنى الوطء لا يسند الى المراة ثم اذا عجز عن ذلك كما في مسئلة الكلب اجاب بالتفسير بما يصلح له لغة او عرفا لا بما لا يصلح له لئلا يصير لعبا لا انه يدفع الاجمال بالطريق الاجمالي كان يقول الاجمال خلاف الاصل وليس ظاهرا في غير ما قصدت اتفاقا فلو لم يظهر فيه لزم الاجمال وهو على الاصح من القولين لعدم افادة كون الاصل عدم الاجمال بعد الدلالة عليه ولانه لا يندفع بالطريق الاجمالي دعوى عدم فهمه ولانه لا يتفق للسوال حسب والله النوع الثاني من الاعتراضات القياسية فهو فساد الاعتبار وان منع محليته فان منع محليته لذلك المسئلة المطلق فكان صنفين اولها فساد الاعتبار وهو مخالفة القياس للنص فلا يصح الاحتجاج حسبه في المدعى والجواب لهذا الاعتراض من وجوه اما بالطعن في سنده بانه موقوف او في رواته قدح لان راويه ضعيف لخلل في عدالته او ضبطه او يكذب بنسخه او غير ذلك او بمنع ظهوره في المدعى كمنع عموم او مفهوم او دعوى اجمال او بالتاويل بان يسلم ظهوره ويدعي ان المراد غير ظاهره بدليل يرجحه او القول بموجبه بان تقول ان ظاهره لا ينافي حكم القياس او بمعارضته لنص السائل بنص اخر ليسلم القياس ولا نقيد معارضة السائل بنص بانك لان نصا واحدا يعارض نصين كما ان شهادة الاثنين تعارض شهادة الاربعة ولا يعارض النص والقياس معا لان الصحابة رضي الله عنهم كانوا اذا تعارضت نصوصهم يرجعون الى القياس واذا اعتبر ذلك في النظر والاجتهاد لزم اعتباره في البحث والمناظرة لاشتراكهما في القصد الى اظهار الصواب وليس للمعلل ان يقول عارض نصك قياسي وسلم نصي لانه انتقال واي شيء في المناظرة اقبح منه ولم يوجبوا عليه بيان مساواة نصه لنص السائل لتعذره او ترجيح للقياس على النص اما بخصوصه وعموم النص او بثبوت حكم اصله بنص اقوى مع القطع بوجود العلة في الفرع عند من ذهب اليها وهذه الاجوبة لا تجب كلها بل يوتى منها بما امكن فان تعذرت كلها فالدائرة على المعلل مثاله قولهم في ذبح تارك التسمية ذبح من اهله في محله فيوجب الحل كذبح ناسيها فيعترض بمخالفة قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه فيتاولها المعلل بذبح عبدة الاوثان لحديث اسم الله على قلب كل مسلم او يرجح قياسه بكونه قياسا على الناسي المخرج عن هذا النص بالاجماع للعلة المذكورة الموجودة في الفرع قطعا وقد يسبق ان مثل هذا القياس راجح على النص ويفرق السائل بان العامد مقصر والناسي

ولا سابق ما ... لان الكلام ... ويدعي ... النص بالقياس ... معارضة ... والله اعلم

بعد ويخرجه من فساد الاعتبار الى المعارضة لما سيجي ان شا الله تعالى مرات الوقف
انه خصوصيه اما في الاصل هو شرط فيكون معارضة فيه او في الفرع هو مانع
فيكون معارضة فيه فيوقعه في فسا دين الانتقال والاعتراف فصحه اعتباره
لان المعارضة بعد ذلك فائدة حديث اثم الله على كل مسلم رواه ابن عدي
والدارقطني من طريق مروان بن سالم الجزري وقد رمي بالوضع ثانيها فساد
الوضع وهو اعتبار الجامع بنص او اجماع في نقيض الحكم الذي اثبت به فيكون
القياس المخصوص فاسد الوضع اذ الوصف الواحد لا يوثر في النقيضين هذا هو
المشهور في تفسيره هذا الضعف والذي يقتضيه عبارات العلما في مناظراتهم
ان فساد الوضع اشتمال القياس على خلاف ما عهد في الشرع نصا او اجماعا سوا
كان بنفس الاعتبار او بترتيب الحكم على وفقه نحو ان نقول في التيمم مسح فيسن فيه
التكرار كالاستنجا فيقول المعترض ثبت اعتبار المسح في كراهة التكرار كمسح الخف
والجواب عن هذا الاعتراض اما ببيان مانع في اصل المسايل لكون التكرار في مسح
الخف معرضا له للتلف او بعدم كاستفا الشرط وهو الخف لتعرضه للتلف
والمانع وان كان مشبها لكل واحد منها من وجه فهو يفارقهما من اخر بيان
ذلك انه يشبه النقض من جهة كونه مبين فيه ثبوت نقيض الحكم مع الوصف ويفارقه
لان انه اي الجامع بنفسه النقيض والنقض لا يتعرض فيه لذلك بل يقع فيه ثبوت
نقيض الحكم مع الوصف فتغاير اعموما وخصوصا ويشبه القلب من جهة اثبات النقيض
بعلة المستدل ويفارقه من جهة اثبات النقيض باصل اخر وفي القلب باصل المستدل
ويشبه القدح في المناسبة من حيث نفي مناسبة الوصف للحكم لمناسبته لنقيضه ويفارقه
من جهة انه لا نقصد هنا الا بنا النقيض على الوصف في اصل اخر للاثبات اعتبر منها
اي المناسبة فلو بين مناسبته لنقيض الحكم بلا اصل كان قدحا فيها هذا اذا كان مناسبا
للنقيض والحكم من جهة واحدة واما اذا كانت من جهتين لم يعتبر قدحها لجواز
مناسبة وصف لحكمين كون المحل مشتهى يناسب اباحة النكاح لان اخذ
الخاطر وحرمته لان ازاحة الطمع والاخ لابوين مع الاخ لاب يناسب تخصيص
الاول بالارث لتقدمه بالقوة وتشريكهما مع تفضيله للشركة والزيادة وتسويتهما
لشركة الاب ولا عبرة بالام في العصوبة النوع الثالث من الاعتراضات
وهو الوارد على حكم الاصل ولا مجال للمعارضة فيه لما مر فتعين المنع اما ابتدا
او بعد تقسيم والحصر بحسب الوجود في صنفين اولها منع حكم الاصل كوان
يقال جلد الخنزير لا يقبل الدباغ للنجاسة المغلظة كالكلب فيقال لا نسلم او لم
قلت ان جلد الكلب لا يقبل الدباغ لان حاصل منع حكم الاصل طلب دليله كما
منع كما سلف وهو مسموع ولا ينقطع بمجرده في الاصح اما كونه مسموعا فلان عرض المستدل
لا يتم مع منعه وقال الشيخ ابو اسحق الشيرازي انه لا يسمع هذا المنع من المعترض

Copy

وفيه ثلاث زياد ورد الاعتراضات بعد ... مسموع عند الفقها

وفيه م
بل نؤول قوله باحد وجهين احدهما ان يكون المستدل لم يذكر وجوب الاجماع
على حكم الاصل ولا يسمع المنع في محل الاجماع ثانيهما ان يكون مدعاه لو ثبت حكم
الاصل لثبت حكم الفرع وغرضه ضم نشر الجدال واما كون المستدل لا ينقطع
بمجرده فلان اثبات حكم الاصل مما يتوقف عليه اثبات المطلوب والانتقال انما يصح
الى غير ما به تمامه فمنع حكم الاصل كمنع العلية و كمنع وجودها في الاصل او في
الفرع فانه يصح منه بيان ذلك ولا يعد المنع قطعا له بالاتفاق واذا لم ينقطع
فعليه الدليل على اثبات حكم الاصل وذهب البعض الى ان هذا المنع قطع للمستدل
فلا يمكن من اثباته لانه انتقال الى حكم اخر شرعي فقد رد الكلام فيه كالكلام في
الاول فقد ظفر السايل باقصى مرامه والصحيح انه لا ينقطع الا بالعجز عن اقامة
الدليل وكونه انتقل الى حكم شرعي كالاول مجرد وصف طردي غير موثر في عدم
التمكن لان الواجب على ملتزم امر اثبات ما يتوقف عليه غرضه كثرت مقدماته
او قلت على ان مقدماته ربما يكون اقل بان يثبت بالاجماع او النص الجلي الواضح
واختار الغزالي اتباع عرف المكان الذي هو فيه ومصطلح اهله واختار
الاستاد ابو اسحق الاسفرايني الانقطاع عند ظهور المنع وعدمه عند
خفائه لظهور عذره و اذا اقام المعلل الدليل فانه لا ينقطع السايل بمجرد ذلك في الاصح
اذ لا يلزم من صورة دليل صحته فيطالب بصحة كل مقدمة من مقدماته وهو معنى
المنع وقيل ينقطع لان اشتغاله بما اقامه المعلل دليلا على المقدمة الممنوعة
اشتغال بالخارج عن المقصود وربما يفوته قلت لا نسلم اذ المقصود لا يحصل الا
به طال الزمان او قصر وثانيهما التقسيم وهو عام الورود في جميع المقدمات
والباحث ذكره بهذا النوع لتقدمه على سائر الانواع التي يصح وروده فيها
وهو منع احد محتملي اللفظ المستويين في ظاهر النظر اما مع السكوت عن الاخر
اذ لا يضر واما مع تسليمه او بيان انه لا يضر وقد اختلف في قبوله فقال قوم
لا يقبل اذ لعل الممنوع غير مراده والصحيح قبوله اذ به يتعين مراده و له مدخل
في التضييق عليه ولكن شرطه اي شرط القبول ان يكون منعا لما يلزم المستدل
بيانه مثاله في الصحيح الحاضر الفاقد للما ان يقال تعذر الماء سبب صحة
التيمم فيتيمم فيقال المراد تعذره مطلقا سبب او تعذره في السفر او المرض
الاول ممنوع ويأتي ما تقدم في المنع الابتدائي من الابحاث وجوابه مثله ومثال
ما لم يحصل فيه شرط القبول ان يقال في الملتجي الى الحرم القتل العمد العدوان
سبب للقصاص فيقال امع مانع الالتجا الى الحرم او دونه والاول ممنوع
واما لم يقبل لانه طالب المعلل ببيان عدم كونه مانعا وذلك لا يلزمه لانه دليله
افاد الظن ويكفيه ان الاصل عدم المانع فكان بيان المانعية على السايل النوع
الرابع من الاعتراضات وهو الوارد على المقدمة القايلة وعلته كذا او هو

iversity

معد ويخرجه من فساد الاعتبار الى المعارضه لما سيجي ان شا الله تع مران الوق
انه احصوصيه اما في الاصل هو شرط هكون معارضه فيه او في الفرع هو مانع
فكون معارضه فيه فو فعه في دون الاستقلال والاعتبار

الاول قوله باحد وجهين احدهما ان يكون المستدل ممن يرى وجوب الاجماع
في حكم الاصل ولا يسمع المنع في محل الاجماع ثانيهما ان يكون مدعاه ثبوت حكم

قال في حاشيه السعد اعلم ان لجنسية الحكم والوصف مراتب بعضها اعم
وبعضها اخص واقرب الى العين فالجنس الاعم للوصف كونه وصفا يناط به الحكم
ليدخل فيه المناسب والشبه واخص منه كونه مصلحه فيدخل المناسب دون الشبه
واخص منه ان يكون مصلحه خاصه في رتبت الحاجيات كالعقود والفسوخ واخص منه
كونه في رتبت الضرورات كحفظ النفس والعقل والنسب واما الجنس الاعم للحكم
فهو كونه حكما واخص منه كونه وجوبا وندبا واباحه وكراهه واخص من الوجوب
العباده وغير العباده واخص من العباده الصلاه وغير الصلاه واخص من الصلاه
الفرض والنفل انتهى قوله من الخصوصيات وجه انها لم تعرض نصا الى اخره ولم
تخرج عن تصرفات الشرع لاعتبار الشرع لعين العله في جنس الحكم الى اخره تمثيلات

King Saud University 1957
Copyright © King Saud University

عشرة اصناف لان القدح في كون الوصف علة لحكم الاصل اما في وجوده او في عليته
وهذا اما بنفي العلة صريحا بالمنع المجرد او ببيان عدم التاثير واما بنفي لازمها
واللازم المختص بالمناسبة اربعة الافضا الى المصلحة وعدم المفسدة المعارضة
والظهور والانضباط ففي كل واحد سوال وغير المختص اما الاطراد ففيه بعد
الفارقين كثرة وبدونه نقض واما عدم المعارضة لمعنى اخر فثبوتها سوال اوله
منع وجود العلة في الاصل نحو ان يقال في القتل بالمثقل قتل عمد عدوان فوجب القصاص
كالمحدد فيقال لا نسلم انه في الاصل قتل او عمد او عدوان وجوابه اثبات وجوده
بما هو طريقه من حس او عقل او شرع فقول المستدل هو قتل حسا وعمد عقلا بامارته
وعدوان شرعا لحرمته ثانيها منع عليتها يعني منع كون ما ادعاه المستدل
علة منعا مجردا وقد اختلف العلما في قبوله فذهب بعض الى انه لا يقبل لانه
خارج عن القياس باركانه والمختار قبوله لان رده يجعل كل وصف طرد يجوز التمسك به
لان ظن صحته ماخوذ في حقيقة القياس وقد استدل الرادون بان الاستفسار
اي بالمنع المجرد عن الابطال دليل صحة الممنوع لان طرق بطلانه مما لا يخفى على المجتهد
والمناظر فلو وجدت لاظهرها عادة قلنا لا نسلم ان عدم التعرض يدل على عجز من
المعترض فلعله لعدم التزامه شيا من التصحيح والابطال بل لمجرد الطلب واما ثانيا
على العقليات من حيث ان العجز عن ابطالها حتى عن دليل النقيض ليس صحيحا
ففاسد اذ ليس وجه بطلانها ولا طريق اثباتها ظاهرا وههنا انحصار سهل طريق
لاثباته فناسب للمعترض ان يجعله كالمذكور ويشتغل بايراد اعليته وصف اخر
وجواب هذا المنع الاثبات للعلية باحد المسالك التي تقدمت ويرد على كل ما
يلي به من الاسئلة ويرد على ظني الاجماع كقول لنا اجمعوا على انه لا يجوز رد الثيب
الموطوءة مجانا لان عمر وزيدا اوجبا نصف عشر القيمة وفي البكر عشرها وعلي رضي الله عنه
منع الرد من غير نكير منع وجوده لصريح المخالفة او منع دلالة السكوت على الوفاق والنص
في سنده اما بالمطالبة بتصحيحه او بان قال بانقله وهو ضعيف لخلل في سند النص او ضبط
او غير ذلك ومعارضته اما باجماع مثله او متواتر ظني الدلالة او احادي قطعيها
لا بقياس او احادي ظني الدلالة الا ان يكون الاجماع ظنيا فيهما ويرد على ظاهر الكتاب
كما تستدل بعموم البيع في قوله تعالى احل الله البيع على جواز بيع الغائب الاستفسار
كان يقال ما معنى احل فانه بمعنى للجعل في المحل وبمعنى لجعل الشي حلالا غير حرام
ومنع ظهوره في الدلالة لخروج صور لا تحصى او منع عمومه كان يقال لا نسلم ان
اللام للعموم لمجيها للعموم والخصوص وبتاويله بالرفع عطفا على الاستفسار بانه
وان كان ظاهرا في شمول ذلك البيع لكنه يندرج تحت نهي عن بيع الغرر وهذا
اقوى لعدم التخصيص فيه او لعلة فصار المحل المرجوح راجحا والا فلا اقل من
ان يعارض ظهوره فبقي مجملا ومعارضته باية اخرى او حديث متواتر والقول بالموجب

هذا الاعتراض الى القدح في العليه وعدم الانتقاض ان العلة ... والاولى ... لسبع ... العص ... في ... صاحبه

كان يقال حل البيع مسلم ولكنه لا يقتضي صحته ويرد على ظاهر السنة كما اذا استدل
بقوله عليه السلام امسك اربعا وفارق سايرهن على ان النكاح لا ينفسخ ما ذكر من
الاسئلة الواردة على ظاهر الكتاب كالاستفسار عن معنى الامساك والمفارقة
ابالوقال ان اردت بالاتحديد فممنوع او معه فغير مفيد فليس باستفسار بل سوال
تقسيم ومنع الظهور اذ ليس في الخبر صيغة العموم او لانه خطاب بامساك علان
اربعا من نسوته وهو خاص فلا يكون ظاهرا في عدم انفساخ النكاح على العموم او لانه
ورد على سبب خاص ويجوز ان يكون تزوجهن مرتبا فامر بامساك الاوايل ومفارقة
الاواخر والتاويل بان المراد تجديد نكاح الاربع لان الطاري كالمبتدا في افساد النكاح
كالرضاع وهذا التاويل ان لم يجعل المحل المرجوح راجحا فلا اقل من ان يعارض
الظهور فبقي مجملا والمعارضة بنص اخر والقول بالموجب كان يقال سلمنا الامساك
لكن بشرط تجديد عقد وان الدلالة على نفي هذا الاشتراط والطعن في السند كما مر
وهذا احث اثبت العلية بما ذكر من الاجماع وظاهر الكتاب والسنة وان اثبت بتخريج
المناط ورد عليه ما سيأتي من عدم الافضا وعدم الظهور وعدم الانضباط
والمعارضة وبما تقدم من انه مرسل او غريب او شبه ثالثها عدم التاثير
وهو ابداء ان الوصف او جزءا منه لا اثر له في اثبات الحكم وله عند الجدليين
اقسام اربعة لانه اما ان يظهر عدم تاثير الوصف مطلقا ويسمى عدم التاثير يعني
يسمى عدم التاثير في الوصف وهو اقوى مما بعده في ابدا العلية نحو الصبح لا تقصر
صلوته فلا يقدم اذانه كالمغرب فيقال عدم القصر لا نسبة له الى عدم تقديم الاذان
ولذلك استوى المغرب وغيره مما يقصر في ذلك او يظهر عدم تاثيره في ذلك الا
بالاستغنا عنه بوصف اخر ويسمى به يعني يسمى عدم التاثير في الاصل نحو الغايب
مبيع غير مرئي فلا يصح بيعه كالطير في الهوى فان كونه غير مرئي وان ناسب
نفي الصحة فلا تاثير له في مسئلة الطير اذ العجز عن التسليم كاف في نفيها ضرورة
استوا المرئي وغيره فيها او يظهر في الوصف المعلل به عدم التاثير بعيد من
وجوده في الحكم ويسمى هذا القسم نفي الحكم بان يسمى عدم التاثير في الحكم كقول
بعض الحنفية في المرتد المتلف مالنا مشرك اتلف مالا في دار الحرب فلا ضمان عليه
كسائر المشركين فان كونه في دار الحرب غير موثر عندهم لاستوا الاتلاف فيها وفي
دار الاسلام في عدم وجوب الضمان او يظهر عدم تاثير الوصف المذكور في
الفرع بان لا يطرد في جميع صور النزاع وان كان مناسبا ويسمى به يعني يسمى
هذا القسم عدم التاثير في الفرع نحو زوجت المراة نفسها من غير كفو بغير اذن
وليها فلا يصح كما لو زوجها وليها من غير كفو فان كونه غير كفو لا اثر له في عدم صحة تزويج
المراة نفسها وان ناسبه اذ النزاع في تزويجها نفسها من كفو ومن غيره واقع والحكم فيهما

واحد وانما قيد كل واحد من اقسام عدم التاثير الاربعة بما قيده تيسيرا للضبط وتسهيلا للتعبير عنها باختصار ثم يرجع الاول والثالث الى منع العلية اذ مرجع الاول الى المطالبة بكون عدم العلة علة والثالث الى المطالبة بعلية كونه في دار الحرب وقيل الى ان العلة هي اتلاف الحربي مطلقا فيكون راجعا الى المعارضة في الاصل و يرجع الاخران وهما الثاني والرابع الى المعارضة في الاصل فانه كونه غير مرئي عورض بان العلة اخرى هي العجز عن التسليم ونحو وحيث بعضها من غير فهو عورض بان ونحوها نفسها مطلقا والمطلق غير المقيد ويرد بالفرق بين الدليل على عدمها وطلب دليلها وحاصل الاول والثالث ليس مجرد منع العلية ليدل عليها بل اثبات عدم علية الوصف مطلقا او في ذلك الاصل و بالفرق بين الدليل على علية الغير واحتمالها وحاصل الثاني والرابع ليس مجرد المعارضة في الاصل بانه اما يحتمل ان يكون علة بل اثبات ان العلة هي ذلك الغير فالفرق واضح بين والجواب عن هذا الاعتراض باقسامه على القول برجوعها الى ما ذكر ظاهر اذ جواب كل قسم جواب ما رجع اليه وهكذا على الفرق اما فيما يرجع الى منع العلية فلان الاستدلال على عدمها لا ينافي منعها بل يؤكده ويقويه واما فيما يرجع الى المعارضة في الاصل فيجيء عن اجوبتها منع وجود ما ابداه المعترض لاقامة الدليل عليه تحقيقه العقيد الطردي في العلة ان كان المستدل معترفا بكونه طرديا فالمختار رده لانه في دعوى الجزئية كاذب باعترافه وقيل غير مردود لان الغرض الاستلزام للحكم وقد حصل بالجزء الاخر واما اذا لم يعترف بطرديته فالمختار عدم رده لجواز قصد الغرض الصحيح كدفع النقض الصريح الاسهل الى النقض المكسور الاصعب فان الصريح ليس فيه الا بيان نقض الوصف اعني ثبوته في صورة مع عدم الحكم فيها والمكسور فيه بيان عدم تاثير بعض اجزائه وبيان نقض البعض الاخر فكان الثاني اصعب على المعترض من الاول وقيل مردود لانه لغو كما اذا اعترف بطرديته والفرق ان اعترافه بطرديته صير الباقي هو العلة فيقض لا غير فلم يكن في ايراده ما اعترف بطرديته ذلك الغرض رابعها القدح في الافضاء الى المقصود بالحكم وهو يحمل لمنع الافضاء ولبيان عدمه فهو سؤالان وكذا القدح في المناسبة والظهور والانضباط مثاله تعليل تابيد حرمة مصاهرة المحارم بالحاجة الى ارتفاع الحجاب ووجه المناسبة ان التحريم المؤبد يفضي الى دفع الفجور من جهة رفعه للطمع المفضي الى الفكر والنظر المفضي الى الفجور فيعترض بان تابيد التحريم لا يفضي الى دفع الفجور بل ربما افضى اليه لان الانسان حريص على ما منع والجواب بانه اي الافضاء كان بتقدير التابيد مانع عادة بالذات وام يصير كالطبع فلا يبقى المحل مشتهى كالامهات خامسها القدح في المناسبة بلزوم مفسدة راجحة او مساوية اذ المناسبة

Copyright […] University

ويجاب عنه با[…] […] الاخر […] عادة […] منع الوجود […] للدليل عليه […]

١٩١

تنخرم بالمعارضة كما سبق والجواب بالترجيح للمصلحة اما تفصيلا بان هذا ضروري او قطعي او اكثري او معتبر نوعه في نوع الحكم وذلك حاجي او ظني او اقلي او معتبر جنسه في نوع الحكم او جنسه او نحو ذلك او اجمالا بلزوم التعبد المحض لو لا اعتبار المصلحة وهي مختصة وجوبا او تفضلا مثاله فسخ البيع في المجلس ما لم يتفرقا لدفع ضرر المحتاج اليه فيعارض بمفسدة ضرر الاخر فيرجح بان الاخر يجلب نفعا ودفع الضرر اهم للعاقل من جلب النفع ولان الدفع كل ضرر ولا يجلب كل نفع ولكن الوقيل التخلي للعبادة افضل لما فيه من تزكية النفس فيقال تفوت مصالح كايجاد الولد وكف النظر وكسر الشهوة فيرجح الاول بان مصلحة العبادة لحفظ الدين وهذا لحفظ النفس او الولد والنوع والحق ان فيه المصلحتين لافضائه الى ترك المنهي وهو ارجح من العبادة سادسها وسابعها عدم ظهوره و عدم انضباطه اما عدم الظهور ومعناه كون الوصف غير ظاهر فكالرضى في العقود والقصد في الافعال التي يترتب عليها حكم شرعي كالقصاص واما عدم انضباطه ومعناه كون الوصف غير منضبط فكالتعليل بالحكم والمصالح من الحرج والمشقة والزجر اذ من انها تختلف باختلاف الاشخاص والازمان غير محصورة فلا يمكن تعيين قدر منها وجوابهما بالبيان و الضبط يعني انه يجاب عن السؤال الاول ببيان ان ذلك الوصف ظاهر في نفسه ان امكن او بضابطه يضبطه هو كصيغ العقود في الرضى او فعل يدل عليه عادة كاستعمال الجارح في القتل في القصد وعن الثاني ببيان انه منضبط في نفسه او بضابط او بوصف كالمشقة بالسفر ثامنها النقض وتقدم تعريفه انه تخلف الحكم عن العلة فهو وجود العلة مع عدم الحكم في بعض الصور ولا يجب على المستدل الاحتراز عنه بذكر قيد يخرج محل النقض على المختار لانه اي النقض الى المعارضة لكونه دليلا لعدم العلية وهو بالحقيقة معارضة و المعارضة لا يجب على المستدل نفيها وقيل وروده لكون ان ثبتها وقد استدل بان ذلك القيد المحترز به لا بد فيه النقض اذ به لو البائل هذا اوصف طردي والباقي منتقض وفيه بحث لان دفع النقض الصريح الاسهل الى النقض المكسور الاصعب غرض صحيح كما سبق وقيل يجب الاحتراز وقيل يجب في غير المستثنيات وهي ما يرد على كل علة كالعرايا يرد على كل علة للربا من القوت والطعم والكيل اذ لا يتعلق الاحتراز حسن صحيح اي الوصف في صورة النقض و الاصح ان للمعترض اثباته تخلفه بعد المنع بتعليله ليتم الابطال للدليل وقيل لا يمكن منه فلم يمكن ثبوته وقيل لا يكون له ذلك للانتقال الى الاستدلال وفيه منع و وقيل لا يكون له الاثبات في الترجيح يعني حيث يكون الوصف المعلل به حكما شرعيا

لظهوره ای لظهور الانتقال فيه بخلاف ما اذا لم يكن حكما شرعيا فان له اقامة الدليل
على وجوده في صورة النقض لظهور كونه تتميما لمطلوبه لا انتقالا الى مطلوب اخر
وقيل ليس له ذلك ما وجد له في القدح طريقا اولى من النقض والاجاز للمرد لان
غصب المنصب والانتقال انما يغتفران استحسانا واذا وجد الاحسن لم يرتكبها والا
فالمحذور يجوزها فان كان المستدل قد دل عليه اي على وجود العلة في الاصل ثم اي
بدليل وجد في محل النقض ثم منع وجودها بعد النقض في محله انتقل السائل حسن
على الاصح الى نقضه فيقول ينتقض دليلك لوجوده في محل النقض بدون
مدلوله لان القدح في دليلها قدح فيها لاحتياجها اليه صحيح والقدح في العلة مطلوب السائل
فلا انتقال وقيل لا يكون له ذلك للانتقال من نقضها الى نقض دليلها فلا هو يشم للانتقال
لا انتقال هنا اذا ادعى اسقاط دليل العلية معينا و اما اذا ادعى احد الامرين غير
معين بان قال الزام احد النقضين اما نقض العلة او نقض دليلها وكيف كان لا
يثبت العلية اما على الاول فلان النقض يبطلها واما على الثاني فلانها لا تثبت الا
بمسلك صحيح فمسموع ذلك الا لزوم من التسائل بالاتفاق لان عدم الانتقال فيه
ظاهر والثاني من الاجوبة منع التخلف فان نقول لا اسلم عدم الحكم في صورة
النقض و الاصح ان ليس للسائل الاثبات للتخلف باقامة الدليل عليه لتحصل مطلوبه
وقيل لا الانتقال وقيل لا الا اذا لم يجد طريقا اولى بالقدح والاجاز كما تقدم
والثالث ابداء المانع معارض في محل النقض اقتضى نقيضا للحكم كنفي الضمان
للضمان او ضدا له كالحرمة للوجوب وذلك اما لتحصيل مصلحة كالعرايا المفسرة
بيع الرطب بتمر مثله خرصا فيما دون خمسة اوسق اذا وردت نقضا على الربويات
لعموم الحاجة الى الرطب والتمر وقد لا يكون عندهم ثمن اخر وكما في ضرب الدية
على العاقلة اذا اورد على ان شرع الدية للزجر الذي ناقضه عدم الوجوب
عليه لمصلحة اولياء المقتول مع عدم قصد القاتل ومع كون اوليائه يغتفرون
بكونه مقتولا فيتضررون لكونه قاتلا او دفع مفسدة كما في تناول المضطر
الميتة اذا اورد على حرمتها بقذارتها لدفع مفسدة هلاك النفس وهو اعظم
من اكل المستقذر فهذا كله ان لم يثبت العلة بعام ظاهر فيها و الاصح ان العام
يقيد بمحل النقض ولا يحكم بالتخلف لان تخصيص العام اهون من تخصيص العلة
لكثرة التخصيص فيه دونها بل سمعت الكثير وهو نقض الحكمة وقد سمعت
انه لا يسمع الا اذا كان قدر الحكمة في صورة التخلف مساويا لقدر الحكمة المقصودة
للحكم او زائدا عليه ولم يثبت حكم اخر البق تحصيلها و حسن هو النقض جوابا
وسؤالا وردا واحتلالا فيجاب او لا بمنع وجود المعنى وثانيا بمنع عدم الحكم
لئلا يتحقق واذا تحقق اجيب بابداء المانع و في تمكين المعترض من الدلالة على

المعنى اربعة مذاهب ومن الدلالة على وجود الحكم بلا دليل مذاهب وفي وجوب
الاحتراز عن الكسر في ضمن الاستدلال لا منها مذاهب وما ورد فيها اي الحكمة كالمر
بالجملة جوابا ليس من اجوبة النقض وقيل لم لا يجوز ان يثبت حكم في محل النقض اي
هو اولى بالحكمة كالقصاص للزجر عن القتل المعلل به وجوب القطع كما تقدم عاشرها
المعارضة في الاصل يكون من جهة السائل بما يصلح من الاوصاف للعلية مستقلا
وحدها اما الصالح للاستقلال فيحتمل ان تكون علة مستقلة دون الاول وان يكون جزء
يكون مع الاول علة مستقلة كان يعلل حرمة الربا بالطعم فيعارض بالقوت او الكيل
واما الصالح لان يكون قيدا فيحتمل ان يكون جزءا من الاول فيستقل له
كان يعلل القصاص في المحدد بالقتل العمد العدوان فيعارض بكونه بالجارح
وقد اختلف في قبول هذه المعارضة والاصح قبولها بناء على ان لازم العلة بيان ذلك ان
المبدى يصلح علة مستقلة وجزءا كما ان المدعي علة ثبوته وجوده كذلك فقبول احدهما
دون الاخر تحكم فالوصف المبدى به راجح بالاتفاق لان الاصل اعمال العلل وتوسعة
الاحكام قلنا هذا مقتضى اثبات العلية بالتوسعة ولا نسلم ان التوسعة
توقف على العلية له لما فيه من شائبة الدور حيث توقفت التوسعة على العلية
والعلية على التوسعة واما تصلح التوسعة مرجحة بعد ثبوت عليه الوصف
بالمناسبة واما وهي في حيز المنع فلا لان الكلام والبحث في انه هل ثبت عليه
وصف المستدل ام لا وان سلم ان ذلك بدليل على العلية او انه لمجرد الترجيح
لثبوت العلية بالمناسبة ونحوها عورض بترجيح وصف المعارضة بمخالفة الاصل في
الالغاء والموافقة مع الاعتبار يعني انه يحصل مع الالغاء لوصف المعارضة مخالفة الاصل
وهو اثبات الاحكام ويحصل مع اعتباره موافقة الاصل وهو الجمع بين دليل المعلل
والمعارض حيث اعتبر كل من وصفيهما ولو بالجزئية فلا يرد ان اعتباره يبطل لاعتبار وصف
المستدل فكيف يكون جمعا بينهما لان المراد الجمع في الجملة وتوجيهها ولو في صورة الجزئية
لا صورة استقلال كل منهما و لنا ايضا على صحة قبولها النقل الاتفاق الصحابة كان جمعا
من اصل وفرع في حكم بتعليم مقتضيه وصف وفرقا بين اصل وفرع بتخصيص مقتضيه
وصف اخر يعرف ذلك من تتبع تفاصيل الاثار وذلك اجماع منهم على جواز ابدا وصف فارق
ومعارضه وصف جامع اعتبره معلل وقبوله ولا في الاصطلاح للرادين المعارضة استقلال
كل ما يدعيه المعلل والسائل اما ما يصلح مستقلا وظاهر واما ما لا يصلح الا جزءا فلان ما
يدعيه السائل علة وهو المجموع المركب من وصف المعلل وما ابداه لا ما يعتمد عليه الجزء الاول
الذي يدعيه المستدل علة بالاستقلال معتمد حسن العلل لما تقدم ويكون المعارضة
نادحة فلا يقبل قلنا لا بل هو اي الاستقلال احد محتملات اما في الصورة الاولى فانه يحتمل ان العلة

هي الطعم وانها القوت او الكيل وانها المجموع واما في الصورة الثانية فيحتمل ان العلة
هي الجزء الاول كالقتل العمد العدوان وانها المجموع المركب منه ومن كونه بالجارح
فالحكم به اى لا استقلال في مقام الاحتمال بحكم ومن هنا يعلم ان المعارضة اما في
مقام الاحتمال اما اذا اثبت عليه وصف المعلل بشرائطها فانها لا تبطل بان علة اخرى
لذلك الحكم لجواز ثبوت الحكم بعلل شتى فكيف يبطل بمجرد الدعوى للعلة الاخرى
وانها في المعنى راجعة الى منع العلية لان كلا منهما انما يقول بعليته وصفه فقط و اذا
تقرر انها مقبولة فقد اختلف في انه هل يلزم المعترض في الوصف الذي ابداه بان
نفيه عن الفرع او لا يلزمه على ثلاثة اقوال اولها اللزوم لينقض دعوى التعليل به
لانتفاء الحكم فيه اى في الفرع وهو مطلوب المستدل وثانيها عدمه العدم اى عدم استقلال
وصف المعلل وذلك غرض السائل وثالثها اللزوم ببيان نفي وصفه عن الفرع ان
تعرض للنفي بان ذكر صريحا الوفاق بما التزمه والا فقد تبرع به من العدم لكونه متبرعا
لا يتم معه الدليل وبيان عدم الحكم في الفرع خارج عن غرضه لانه لو ثبت بدليل لم
يكن الا امالة وربما سهله وهذا هو المختار واختلف ايضا في احتياج السائل الى
اصل يبين تأثير وصفه الذي ابداه فيه حتى يقبل كان يقول العلة الطعم دون
القوت كما في الملح فيسلم يحتاج والمختار انه لا يحتاج اصلا لان يبني المعارضة
للمدعي التعليل اما بهدم استقلال علة المعلل وهو يتم بتجربة ما ابداه فلا يلزم بان
علية بالتأثير لجواز ان لا يكون علة فلا يؤثر في اصل اصلا واما باحتمال تأثير المبدا
والاحتمال كاف لانه لا يدعى عليه حتى يحتاج الى شهادة اصل اخر قيل ولان اصل
المعلل اصل السائل بان يقول العلة القوت دون الطعم او كلاهما كما في البرهنة
فمطالبته باصل مطالبة له بما قد تحقق حصوله وفيه شيء لان الكلام في تأثيره فيه
فلا بد لبيانه من اصل آخر والجواب لهذا الاعتراض من وجوه هي اما منع وجوده
اى وصف السائل كان تعارض الكيل بالادخار فيقول المعلل العبرة زمن الرسول
صلى الله عليه والسلم ولم يكن مدخرا حينئذ او منع ما يؤثره بان يقول المستدل لا نسلم
تأثير ما ابديت فهلم الدليل على تأثيره وهذا انما يسمع من المستدل ان لم يثبت وصفه بالسبر
اما اذا اثبت عليه وصفه بالسبر كان الوصف داخلا في السبر لمجرد احتمال كونه مناسبا
لان السبر يحقق بابطال ما عدى المستبقى من غير بيان لمناسبته فتتم المعارضة بابداء
وصف اخر محتمل للعلية والمناسبة لانه مسلك فلا يسمع من المعلل مطالبة السائل بالمناسبة
او منع ظهوره او منع انضباطه او بيان عدمهما بان يبين المعلل ان ما ابداه السائل
غير ظاهر او غير منضبط وهذه الاربعة لما تقرر من ان الظهور والانضباط شرط
في الوصف المعلل به فلابد في دعوى صلوح الوصف علة من بيانهما وللصادان تطالب
وجودهما وان يبين عدمهما او بيان انه اى الوصف الذي ابداه السائل عدم معارض

حتى يتم عرضه بان نقول انه ... وكذا ... دون هذا الوصف له

في الفرع وعدمه طرد لا يصلح للتعليل مثاله في قياس المكره على المختار في
القصاص بجامع القتل ان يقول سائل هو معارض بالطواعية اذ العلة هو القتل
معها فيجاب بانها عدم الاكراه والاكراه مناسب لعدم القصاص فهو عدم معارض
للقصاص وليس من الباعث في شيء هذا ان سلم ان الاكراه معارض لثبوت
الحكم في الفرع ومناسب لعدمه لانه في حيز المنع اذ المناسب لعدم الحكم هو الاكراه
السالب للاختيار بالكلية وهو معدوم في الفرع او بيان القادح اما في جنس الاحكام
على الاطلاق كالطول والقصر او في جنس الحكم المعلل به وان كان مناسبا لبعض الاحكام
كالذكورة في باب العتق او بيان استقلال وصفه اي وصف المعلل في صورة ما
بظاهر او اجماع كان يقال في يهودي صار نصرانيا او بالعكس بدل دينه فيقتل كالمرتد
فيعارض بان العلة في المرتد الكفر بعد الايمان فيجاب بان التبديل معتبر في اي
صورة لحديث البخاري من بدل دينه فاقتلوه هذا اذا لم يتعرض للتعميم فلو قال
فثبت اعتبار كل تبديل بالحديث لم يسمع لكونه خروجا من القياس الى النص وعمومه
يضر المستدل لجواز ان لا يقول هو او الخصم بالعموم او غير ذلك مما يمنع التمسك بالعموم
ولا يكفي في الغاء الوصف الذي ابداه السائل وجود الحكم في صورة دون الوصف
المبدى المعارض به لجواز التعدد في العلل وعدم وجوب الانعكاس ولذلك
تفسد اى نفس الطريق الذي هو الاكتفاء بوجود الحكم في صورة دون وصف السائل
ابدا السائل في تلك الصورة لوصف خالف لوصف المعارضة وقائم مقامه فيكون
وصف المستدل في كل صورة جزءا من العلة لا مستقلا على ما زعم وكون كل وصف
واحد من الوصف المعارض به وما يقوم مقامه فيكون حينئذ معتبرا لا ملغى ويسمى
هذا النوع تعدد الوضع بتعدد اصل العلة لثبوتها مع احد القيدين في اصل
ومع الاخر في اخر كما قيل في امان العبد للحربي امان من مسلم عاقل فيقبل كالحر
لان الاسلام والعقل مظنتان لاظهار مصلحة بذل الامان فيعارض بالحرية لانها
مظنة فراغ القلب للنظر فاظهارها معها اكمل فيقول المستدل الحرية ملغاة لاستقلالها
في العبد المأذون له من سيده في القتال فيقول المعترض خلف الاذن الحرية فانه
مظنة لبذل الوسع فيما يتصدى له من مصالح القتال او لعلم سيده بصلاحيته لاظهار
مصالح الايمان وجواب تعدد الوضع الغاء المعلل ذلك الخلف في صورة اخرى
فيها تم الغاوة والاعجم ولا يكفي في اثبات استقلال وصف المعلل وابطال وصف
المعارضة بان ضعف الحكمة فيه مع تسليم المظنة نحو الردة علة القتل فيعارض
بانها العلة مع الرجولية لانها مظنة الاقدام على قتال المسلمين فيجاب بان الرجولية لا
تعتبر وان كانت مظنة الاقدام والا لم يقتل مقطوع اليدين اذ احتماله فيه اضعف
منه في النساء فهذا جواب لا يقبل من المعلل لتسليمه ان الرجولية مظنة معتبرة شرعا

عبارة ... وسماها ... ولا تقبل ... الدور ... ولا يقع له

Copyright ... University

فان توقفه الملك في السفر لا يمنع رخصته لان مقدار الحكمه غير مضبوطه ولا يكفي المستدل
ايضا الترجيح لوصفه بوجه من وجوه الترجيح جوابا عن المعارضه كما ظن اذ لا
تدفع اولويته استقلال وصفه احتمال الجزئيه ولا يمتنع في ترجيح بعض الاجزا
على بعض فان المناسبه العليه اقوى من الجهد والعد وان ولا الترجيح بكونه وصفا
متعديا للاتفاق على التعليل بالمتعديه والاتساع وكون الاخر قاصرا لا اتفاق
عليه ولا اتساع وهذه الجمله ان لم يدع المعترض استقلال وصفه والا كان الترجيح مبطلا لوصفه
وهو ظاهر وهل يجب على المعلل الاكتفا باصل واحد قيل بوجوبه لحصول الظن به
والزياده لغو والصحيح جواز تعدد الاصول لان الظن يقوى به والتقويه مقصوده وبعد
تعدده اختلف في اقتصار المعارض على اصل واحد على قولين احدهما الجواز لان
ابطال جزء كلام المعلل ابطال له لان قصده الحاق الفرع بجميع الاصول وهو يبطل
بالفرق بينه وبين احدها وثانيهما وهو المختار عدمه اذ يكفي المعلل في اثبات مطلوبه
سلامة اصل واحد فان لم يقتصر المعارض على واحد اما لوجوبه او تبرعا منه هل اقتصر
المستدل ولان كذلك اى كالخلاف الاول فقيل يكفيه دفع المعارضه عن اصل
وهو المختار اذ يحصل به مطلوبه وقيل لا يكفيه لانه التزم الجميع فصار مدعيا له بالقوه
فلزمه الذب عنه والمعارضه في الاصل منها سوال التعديه وهو ان يعين وصف في الاصل
الى فرع مختلف فيه كوصف المستدل فيقول المعترض للمستدل ما عللت به وان تعدى
الى فرع مختلف فيه فكذا ما ابديته وليس احدهما اولى من الاخر كقول المستدل في البكر
البالغه بكر فتجبر كالصغيره فيعارض بالصغر فانه يتعدى به الحكم الى الثيب الصغيره
كما تعدى بذلك الى البكر البالغه فكان من المعارضه في الاصل مع زياده العرض المتساوي
في التعديه دفعا للترجيح بها وربما ذكر هنا سوال التركيب وهو راجع الى منع حكم
الاصل او منع العليه ان كان مركب الاصل او الى منع الحكم او منع وجود العله في الفرع
ان كان مركب الوصف فليس نوعا براسه والامثله قد عرفت ولا شتهار هذين
السوالين باسميها افردهما الجدليون بالعدد وكان عدة الاسئله باعتبارها
خمسه وعشرين النوع الخامس ما يرد على دعوى وجود العله في الفرع اما
منع وجودها او معارضتها او دفع مساواتها فباعتبار ضميمه في الاصل او مانع
في الفرع فرق وباعتبار نفس العله اختلاف في الضابط او في المصلحه فانحصرت
اصنافه بحسب الوجود في خمسه اولها منع وجوده في الفرع كقولهم في امان العبد
امان صدر عن اهله كالعبد الماذون له في القتال فيقال لا نسلم اهليته له والجواب
بيان ما يريد بالاهليه ثم بيان وجوده بحس او عقل او شرع كما تقدم في منع وجوده
في الاصل فيقول اريد بها كونه مظنه لرعايه مصالح الايمان وهو بالاسلام والبلوغه
كذلك لانه العقل ثم الصحيح ان السائل لا يمكن من تفسير ذلك الوصف وتقريره
بوجه اخر بيانا لعدمه وانما يكون بغيره الى مرجعه لان تفسيره وظيفه اللافظ به

على البيان
على المعلل

١٩٤

لكونه العالم بمراده واثباته وظيفه مرجعه فيتولى تعيين ما ادعاه كل ذلك لئلا
ينتشر الجدال بالاشتغال بما ليس المعارضه في الفرع بما يستحد فيه سواكان ذلك
المقتضي نقيضا او مستلزما للنقيض كان يقول المعترض ان اقتضى وصفك ثبوت الحكم
في الفرع فعندي وصف اخر يقتضي نقيضه فيتوقف دليلك ثم يثبت المعترض وصفه
باى مسلك من مسالك العله شا فيكون كالمعلل في وظائفه فيقلب لوظيفتان في المعارضه
في الفرع هي المراد بالمعارضه مع الاطلاق في باب القياس بخلاف المعارضه في الاصل
فانها تقيد والمختار قبولها لئلا يبطل الفائده من المناظره وهي ثبوت الحكم لانه لا يتحقق
ثبوته ما لم يعلم عدم المعارض قيل فيه قلب للمناظره وخروج عما قصد اه من معرفه
صحه نظر المستدل في دليله فنائل مقصودا هدم دليل المعلل كانه قال يعارضه
بابطال دليلي ليسلم دليلك وانما يكون قلبا لو قصد به اثبات ما نقضيه وكيف يقصد
به ذلك وهو معارض لدليل المعلل والجواب ما يرد على المستدل من جميع الاسئله
السابقه مع اجوبتها ويجاب عنها بالترجيح والمختار قبوله للاجماع على وجوب العمل
بالراجح وقيل لا يقبل لان المعتبر حصول اصل الظن لا تساوي الحاصل منه بها والا
بلا معارضه لامتناع العلم به وعلى المختار قيل يجب الايما الى الترجيح في متن الدليل
اذ لا يعمل به فلا يثبت الحكم من دونه والمختار لا يجب الايما اليه لان الترجيح
خارج عن الدليل وشرط لدفع المعارض اذا ظهر لا مطلقا فلا يجب ذكره في الدليل بالنص
الفرق وهو ابدا خصوصيه في الاصل هي شرط او في الفرع هي مانع وهو راجع الى احدى المعارضتين
لان له ان لا يتعرض لعدم الاولى في الفرع فيكون معارضه في الاصل لان المعلل ادعى
عليه الوصف المشترك والمعترض عليته مع خصوصيه لا توجد في الفرع وله ان لا يتعرض
لعدم الثاني في الاصل فيكون معارضه في الفرع لان المانع عن الشي في حكم المقتضي لنقيضه
فيكون المانع في الفرع وصفا يقتضي نقيض الحكم الذي اثبته المعلل ويستند الى اصل لا
محاله وهو معنى المعارضه في الفرع فان تعرض لعدمهما في الاخر كما اوجبه البعض فالنهما
رجع الفرق بالمعنيين حينئذ اما الاول فلان ابدا الخصوصيه التي هي شرط في الاصل
معارضه في الاصل وبيان انتفائها في الفرع معارضه فيه واما الثاني فلان بيان وجود
مانع في الفرع معارضه فيه وبيان انتفائه في الاصل اشعار بان العله هي ذلك الوصف
مع عدم هذا لا ذلك وحده فكان معارضه فيه حيث ادعى عله اخرى لا توجد في
الفرع ولا بد من بيان تحققه وطريق كونه مانعا او شرطا على نحو طريق اثبات المستدل له
علية الوصف المعلل به من النص او الاستنباط لئلا تلزم المعارضه راسا اختلاف
الضابط اى مناط الحكم مظنه كان او حكمه في الاصل والفرع مسالته قولهم شهود الزور
تسببوا للقتل فيقتص منهم كالمكره فيقال الضابط في الاصل الاكراه وفي الفرع الشهاده
فلم يتحقق تساويهما في المصلحه والجواب من وجهين اما بصلوح القدر المشترك
كالسبب مظنه لكونه منضبطا عرفا او بمساواة الافضا او رجحانه في الفرع فيبين المعلل ان

فان توقف الملك في السفر لا يمنع رخصته لان مقدار الحكمة غير مضبوطة ولا تكفي المنشد
ايضا الترجيح لوصفه بوجه من وجوه الترجيح جوابا عن المعارضة كما ظن ادلا
تدفع او لو نفي استقلال وصفه احتمال الجزئية ولا تُغلب في ترجيح بعض الاجزا

لكونه العالم بمراده واثباته وظيفة مرعية متولى تعيين ما ادعاه كل ذلك لبده
منتشر الجدال بالاشتغال بما ليست العارضة والترجيح مناسبتها فيه سوال ان ذلك
المقتضي تعيينا او مستند ما الفرق

قوله كحد قليل المسكر فان قليله لا يزيل العقل وحفظ العقل حاصل بتحريم
المسكر وانما حرم القليل للتتميم والتكميل لدعاته الى سبيلان
قوله وكما في رياضة النفس يعني تمرينها على فعل الواجبات وترك المنهيات فان
الرياضة ليست ضرورية لان حفظ الدين حاصل به ونهيها الان في التمرن على حركل
تكميل للحفظ سبيلان قوله في نفسه كالبيع اي كمقصود البيع ومقصود الاجارة
الاجارة وهما حل الانتفاع المحتاج اليه فالحكم صحة البيع والاجارة والمقصود الحل
الحل والوصف الذي يحصل من ترتب الحكم عليه ما هو المقصود وهو الايجاب والقبول
والقبول سبيلان

King Saud University 1957
Copyright © King Saud University

فان توقعه الملك في السنن لا يمنع رخصته لان مقدار الحكمة غير مضبوطة ولا يكفي المستدل
ايضا الترجيح لوصفه بوجه من وجوه الترجيح جوابا عن المعارضة كما ظن اذ لا
تدفع او لونه استقلال وصفه احتمال الجزئية ولا تعلب في ترجيح بعض الاجزا

لكونه العالم بمراده وانباته وظيفة مرعية فيتولى تعيين ما ادعاه كل ذلك لئلا
ينتشر الجدال بالاشتغال بما ليس من المعارضة والترجيح بما يستحسن ويستحكم
المقتضى بعيضا او مستلزما للنقيض كان يقول المعترض ان اقتضى وصفك ثبوت الحكم فيه ثبوت ذلك

قوله كحد قليل المسكر فان قليله لا يزيل العقل وحفظ العقل حاصل بتحريم
المسكر وانما حرم القليل للتتميم والتكميل لدعايته الى الكثير سيلان
قوله وكما في رياضة النفس يعني تمرينها على فعل الواجبات وترك المقبحات فان
الرياضة ليست ضرورية لان حفظ الدين حاصل بدونها الا ان في التمرين عليها تكميل للحفظ سيلان
قوله في نفسه كالبيع اي كمقصود البيع ومقصود الاجارة
الاجارة وهما حل الانتفاع المحتاج اليه فالحكم صحة البيع والاجارة والمقصود الحل
الحل والوصف الذي يحصل من ترتب الحكم عليه ما هو المقصود وهو الايجاب والقبول
والقبول سيلان

علي المعلا

اوصناه في الفرع مثل اقتضائه في الاصل او ارجح منه فثبت التعديه كما اذا كان الاصل
هو المغرى للحيوان على القتل فانه لا شك ان اقتضا التسبب بالشهادة اقوى منه بالاغرا
فثمه داع كالسقام اوليا المقتول من المشهود عليه بالقتل وهنا مانع كنفره المغرى على الادمي
وعدم علمه لا فلا بعض اختلاف اصلي التسبب فيتم القياس لا انه يجاب عن هذا السوال بالغا
التفاوت فمثال في المثال المذكور التفاوت ملغى في القصاص لمصلحه حفظ النفس فان
المفضي الى الموت كقطع الانمله و الاشد ايضا كضرب الرقبه سيان في القصاص
لانه لا يلزم من العافارق معين العاقل فارق فقد الغى علم القاتل و ذكورته وصحته
وعقله لا اسلامه وحريته فيقتل العالم و الذكر و الصحيح و العاقل بمن لم يكن كذلك
ولم يقتل الحر بالعبد و المسلم بالكافر خامسها اختلاف جنس المصلحه في الاصل والفرع
كقول المعلل يحد باللواطه كالزنا لانه ايلاج محرم في فرج محرم شرعا مشتهى طبعا فيقال
المصلحه في الزنا منع اختلاط النسب المفضي الى عدم تعهد الاولاد وفي اللواطه منع
رذيله وربما تفاوتان في نظر الشارع وحاصله كالعرف لابد اخصوصيه في الاصل
كانه قال بل العله ما ذكرت مع كونه موجبا للاختلاط النسب فيكون راجعا الى المعارضه
في الاصل والجواب بالغا الخصوصيه فيه بطريق من طرق الحذف المتقدمه في الشرايع
النوع السادس من الاعتراضات وهو الوارد على قوله فوجد الحكم في الفرع ولا
سبيل الى منعه بنفسه لقيام الدليل عليه فكان الاعتراض بمجرد دعوى المخالفه بين
الحكمين او بضم ان ذلك يقتضي ذلك ويسمى القلب فانحصر في صنفين اولهما مخالفه حكمي
حكم الاصل وحكم الفرع حقيقه بان يقول المعترض بعد تسليم عله الاصل في الفرع
الحكمان مختلفان حقيقه وان تساويا صوره فالمطلوب المساواه الحقيقيه ولم يفدها
الدليل كان يقيس النكاح على البيع او عكسه في عدم الصحه بجامع ما فيقال الحكم مختلف
فعدم الصحه في البيع حرمه الانتفاع بالمبيع وفي النكاح حرمه المباشره والجواب بيفها
بعين المعلل انما ما ادعاه المعترض من المخالفه فيقول في المثال عدم الصحه شي
واحد وهو عدم ترتب المقصود من العقد عليه والاختلاف المذكور انما يعود الى خصوصيه
المحلين الذي هو شرط في القياس ثانيهما القلب وحاصله دعوى استلزام وجود الوصف
الجامع في الفرع خلاف المدعى وهو مخالفه حكم الفرع حكم الاصل لان المدعي موافقتها
ووقوع ذلك من السائل اما لتصحيح مذهبه فيتبعه بطلان مذهب المعلل لتنافيهما او
لابطال مذهب المعلل اشد اما صريحا او التزاما مثال القلب لتصحيح المذهب قول
الشافعي في مسح الراس مسح في الوضو فيكفي بقليل من محله كمسح الخف ومثال القلب
لابطال مذهب المعلل صريحا كقول الشافعي في مسح الراس ايضا فلا يتقدر بالربع كمسح
الخف فيقول الحنفي فيها فلا يكفي باقل قليل فيه كمسح الخف صح مذهبه معترضا له على الاول
وابطل مذهب المعلل اشد اصرحا معترضا له على الثاني ومثال القلب لابطال مذهب
المعلل التزاما قول الحنفي في بيع غير المرئي بيع معا وضه فيصح مع الجهل باحد العوضين

كالنكاح فيقول الشافعي فلا يثبت فيه خيار الرويه كالنكاح ووجه وروده ان من
قال بصحته قال بخيار الرويه وكان لازما لها واذا انتفى اللازم انتفى الملزوم وقد
اجاب الحنفيه عن هذا الاعتراض بان خيار الرويه حكم اخر اجتمع مع الصحه على
فيه لزوميه كما تقدم قيل هو قائل بهما فتبين بطلان احدهما وثبوت الاخر منع الحجه
واستناعين بطلان احدهما يستلزم نقيض ثبوت الاخر قلنا مسلم لو كانت منافيه
كيف ولو صح لصح الاستدلال لان من بطلان حكم قال به مجتهد على ابطال جميع احكامه وهو
ظاهر البطلان و القلب باقسامه الثلاثه هو نوع معارضه كما مر لانه يشترك فيه الاصل
والجامع بين القياسين فيجري الكلام في قبوله ويكون القبول هو المختار لكنه النوع
من الابطال لان فيه هدم دليل المعلل بادائه الى التناقض ظاهرا فيه وسمعه المعلل
الترجيح لانه لا يتصور الترجيح الا بين شيئين والدليل في القلب واحد كان القول
اولى من المعارضه المحضه النوع السابع من الاعتراضات ما يرد على قول المعلل بمقول القول به
وذلك هو المطلوب فيقول المعترض لا نسلم بل النزاع باق لان الدليل منصوب في غير
المتنازع وهو سوال واحد وهو القول بالموجب وقد يسمى عدم تمام التقريب وهو من
السوالات العامه لجميع الادله وحاصله تسليم مدلول الدليل مع بقا النزاع وهو يرد لوجوه
ثلاثه اما ان يرد لاستنتاج الدليل ما يتوهم انه محل النزاع او ملازمه والامر بخلاف ذلك كما يقال
في القتل بالمثقل قتل بما يقتل به غالبا فلا ينافي القصاص كالقتل بالحرق فيقول الحنفي
ذلك مسلم ولكن عدم المنافاه ليس محلا للنزاع ولا مستلزما له لان محل النزاع وجوب
القتل وعدم منافاته لا يستلزمه او يرد لاستنتاج المستدل من دليله ما يتوهم انه ماخذ
الخصم و الخصم يمنعه فلا يلزم من ابطاله ابطال مذهبه كان يقال في مسئله القتل بالمثقل
التفاوت في الوسيله لا يمنع القصاص كالمتوسل اليه وهو انواع الجراحات القاتله
فيسلمه الحنفي ويقول من اين يلزم من عدم مانع ارتفاع جميع الموانع ووجود الشرايط
والمقتضي والحكم انما يثبت بالجميع و المختار بعد قول السائل ليس هذا ماخذي تصديقه
لانه اعرف بمذهبه او لعله يزعم ان لمقلده ماخذ اخر وقيل لا يصدق الانسان ماخذ
اخراد ربما منعه عنادا و القول بالموجب اكثر من هذا القسم خفا الماخذ بخلاف
المذهب فان اشتباهه قليل لشهرته ولعلمه بتقدم تحريره او يرد لترك المستدل وسكوته
عن مقدمه صغرى غير مشهوره اما المشهوره فهي بمنزله المذكوره كقولنا يشترط في
الوضو النيه لان ما ثبت قربه فشرطه النيه كالصلوه ولا يذكر الصغرى وهو ان الوضو
ثبت قربه وهذا يسمى قياس الضمير فيقول الحنفي مسلم ومن اين يلزم اشتراط النيه
في الوضو فورد للسكوت عن الصغرى ولو ذكرت لم يرد الا منعها قال الجدليون القول
بالموجب فيه انقطاع احد المناظرين اذ لو بين ان المثبت مدعاه او ملزومه او ان
المبطل ماخذ الخصم او لازمه او ان الصغرى حق انقطع السائل والا فالمعلل وهذا صحيح

في الاولين دون الثالث لاختلاف مرادهما فمراد المعلل ان المتروك كالمذكور لظهوره
ومراد السائل ان المذكور وحده لا يفيد فلو بين المعلل مراده انتهى البحث بمنع الصغرى والكبرى
بانه المتنازع فيه في القسم الاول يعني بين المعلل ان اللازم من الدليل محل النزاع او مستلزم
له اذ مرجعه الى منع احدهما او بين تشهيره او نقل انه المأخذ في الثاني او بان المقدمة كالمذكور
فلا تضر حذفه والدليل هو المجموع لا المذكور وحده في الثالث

خاتمة للفصل

الاعتراضات المتجانسة وهي التي يجمعها صنف واحد كالاستفسارات او المنع او المعارضة او النقض
يتعدد اتفاقا والمختار في الاعتراضات المختلفة انها كذلك اي كالمتجانسة في جواز التعدد وقيل
منعها مطلقا وهذا مذهب اهل سمرقند للخبط والبعد من الضبط بخلاف المتجانسة
لان كل ما كان التشعب فيه اقل فهو ابعد من الخبط و اذا جوزنا التعدد في المختلفة فقد قيل
يجب الترتيب طبعا كمنع حكم الاصل ومنع العلية اذ تعليل الشيء بعد ثبوته وهذا مذهب الاكثر
من الجدليين لتسليم الاول بذكر الاخير لانه اذا قيل لا نسلم حكم الاصل ولا نسلم انه
معلل بكذا وطلب تعليله تضمن الاعتراف بثبوته فيكفي حينئذ جواب الاخير ويلغو
ذكر الاول والمختار جوازه وقولهم لتسليم الاول بذكر الاخير قلنا انما سلم تقديرا ونعتذر
لان معناه ولو سلم الاول فالثاني وارد وذلك لا يستلزم التسليم في نفس الامر واذا جازت
المرتبة فانه يجب الترتيب لئلا يلزم المنع بعد التسليم فانه اذا قيل لا نسلم ان الحكم معلل بكذا فقد
سلم ثبوت الحكم ضمنا فلو قيل بعد ذلك ولو سلم فلا نسلم ثبوت الحكم كان منعا لما قد سلم
وبعد وجوبه فالمناسب للطبع تقديم ما يتعلق بالاصل ثم بالعلة لانها مستنبطة منه ثم
بالفرع لابتنائه عليها وتقديم النقض على المعارضة في الاصل لان النقض لابطال العلة والمعارضة
لابطال تأثيرها بالاستقلال وبالجملة الترتيب بالطبع كما وقع الترتيب بالوضع

ولما فرغ

من الادلة الاربعة وما يرد عليها شرع في غيرها مما تمسك به بعض ونفيه آخرون
ولم يذكر التلازم لانه تمسك بمعقول مفهوم من النص او الاجماع او القياس فهو في الحقيقة
تمسك بها اذ ثبوت هذه الملازمات الشرعية المستفادة من الاحكام الوضعية بدون
الثلاثة محال بالاجماع ولانهم اعترفوا بان التلازم بين الحكمين لو عينت علته كان قياس
علة فقد عاد الى قياس الدلالة ولا الخلاف في كون مذهب الصحابة حجة وفي المصالح
المرسلة لتقدمها بل اقتصر على ذكر ثلاثة امور في ثلاثة فصول فقال

فصل الاستصحاب

ومعناه بقاء الحكم بالدليل حتى يرد ما يغيره بان يحكم الامر الثابت في الماضي باقيا في
الحال لعدم العلم بالمغير وقد يكون استصحابا لحكم عقلي كاستصحاب البراءة الاصلية حتى
يرد ناقل وقد يكون لشرعي كاستصحاب الملك والنكاح والطلاق حتى يرد مغير
كالعلم بالبيع والطلاق والاسترجاع وهو معمول به عند الاكثر من اصحابنا والشافعية
خلافا للمعتزلة وجمهور الحنفية والقرشي من اصحابنا قال العاملون لان تحقق الشيء في
حال بلا ظن معارض طارئ عليه يستلزم ظن البقاء لذلك الشيء المحقق وجوده
ولولا هذا الظن لما حسن من العاقل مراسلة من فارقه ولا الاشتغال بما يقتضي مدة كالحراثة

والتجارة والقراض وارسال الهدية والوديعة الى بعيد والظن متبع شرعا فالمانع
وايضا لو لم يكن حجة لاستوى الشك في الزوجية ابتداء وبقاء والثاني باطل اما الملازمة فلانه لا فارق
بينهما الا استصحاب عدم الزوجية في الاولى واستصحابها في الثانية فلولا اعتباره
لاستوت الحالات واما بطلان اللازم فللاجماع على حرمة الاستمتاع فيمن شك في ابتداء
حصول الزوجية وعلى حله فيمن شك في بقائها وهكذا الكلام فيمن شك في ابتداء الوضوء
ومن علمه وشك في الحدث فلذا حكم عليه السلام باستدامة الوضوء حتى يسمع صوتا او يجد ريحا
وقال الاخرون انحصار ادلة الشرع في النص من الكتاب والسنة والاجماع والقياس يقتضي
ان لا يثبت حكم شرعي بغيرها والاستصحاب ليس منها فلا يحتج به في الشرعيات واجيب
بان ذلك مسلم في اثبات الحكم الشرعي فلا يثبت الحكم ابتداء الا بها واما في الحكم ببقائه
فممنوع بل يكفي فيه الاستصحاب ولو سلم فلا نسلم انحصارها فيما ذكرتم فان النزاع في كون
الاستصحاب احدها وقالوا ايضا لو ظن به البقاء لوقع لزوم تقدم بينة النفي على
بينة الاثبات لتأيدها باستصحاب البراءة الاصلية قلنا مسلم لو حصل الظن بها وتأيد
احديهما به لكن الظن ضعيف في بينة النفي لانه لا يبعد غلطها في ظن الموجود معدوما
لعدم العلم به بخلاف بينة الاثبات ولان للعلم بالاثبات طرقا قطعية بخلاف النفي ولان
انكار الحق اكثر من دعوى الباطل فتنتفي غلبة اصالته فلا يحصل به ظن عند
وجود المعارض وقالوا ايضا لو جاز القياس لبطل الظن الحاصل من استصحاب حكم الاصل
بطل العمل بالاستصحاب بيان ذلك ان جواز القياس يستلزم اسقاط نفي الاصل
لكونه رافعا حكم الاصل بدليل انه يثبت به احكام لولاه لكانت باقية على النفي فلا يحصل
الظن بنفي الحكم الاصلي الا بعد انتفاء قياس رافعه ولا سبيل الى الحكم بذلك الانتفاء لعدم
تناهي الاصول التي يمكن القياس عليها فلا يمكن للعقل الاحاطة بنفيها قلنا هذا انما يلزم
قبل البحث والتفتيش عن الاصول وهو خلاف الفرض فان الفرض فيما
كنا فيه العالم فلم يجد اصلا يرفع حكم الاصل ولا حاجة الى القطع بانتفاء القياس
الرافع بل الظن كاف وهو حاصل على تقدير عدم الوجدان مع البحث ومجرد الاحتمال
لا ينافيه بل يلازمه واما استصحاب حكم الاجماع في محل الخلاف كما يستدل الشافعية على ان
الخارج من غير السبيلين لا ينقض الوضوء بان ذلك الشخص كان على الوضوء قبل خروجه
اجماعا فيبقى على ما كان عليه والحق نفيه فلا يكون حجة عند ائمتنا عليهم السلام والغزالي
لان الدليل انما هو الاجماع وهو مقيد بعدم الخارج فاذا وجد فلا اجماع

فصل

اختلف في تعبده عليه السلام وتكليفه قبل البعثة بشرع على ثلاثة اقوال اولها
النفي وهو اختيار البيضاوي وابن الحاجب وغيرهما وثانيها الثبت وهو اختيار
ابي الحسين البصري وبعض المتكلمين وثالثها الوقف وهو قول الجويني والغزالي والامدي
ثم اختلف ايضا على القول الاول هل كان متعبدا بدين معين ام لا قيل معين ثم
اختلف اهل التعيين فقيل هو شرع نوح وقيل شرع ابرهيم وقيل موسى وقيل عيسى

Copy… University

وقيل هو ما يثبت له من الشرائع السالفة بطريق مفيد للعلم وهو المختار احتج الاول
بما نقل في الاحاديث بعثته وحجه وطوافه وركوبه اما بعثته فقد جاء في الصحيح انه كان يخلو بغار حرا
فيتحنث فيه الليالي ذوات العدد والتحنث التعبد حتى جاءه الحق وهو في غار حرا واما حجه
وطوافه فقد ثبت انه صلى الله عليه وعلى آله وسلم كان يحج ويقف مع الناس بعرفات ولا يقف مع الحمس
والحج كانت العرب تطوف فيه وفي السيره كان اول ما بدا به اذا انصرف من جواره يعني
في غار حرا الكعبة قبل ان يدخل بيته فيطوف بها سبعا او ما شاء الله من ذلك واما ركوبه
ففي حديث جبير بن مطعم قال لقد رايت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قبل ان ينزل عليه الوحي
وانه لواقف على بعير له بعرفات مع الناس من بين قومه حتى يدفع معهم منها قال جبير بن مطعم
حين راه واقفا بعرفة مع الناس هذا رجل احمس فما باله لا يقف مع الحمس حيث يقفون
وحل الركوب انما طريقه الشرع فلو تعبده صلى الله عليه وآله وسلم بشرع يستلزم مخالطته لاهل ذلك
الشرع للاخذ عنهم ومن تتبع كتب السير علم انتفاها فينتفي الملزوم واجيب بان استلزام
التعبد المخالطة ممنوع لحصول التواتر من دونها وهي غير مفيده في غيره كالاحاد لانا
لا ندعي تعبده الا بما علم ثبوته والاحاد لا تفيد علما والخلاف في تعبده صلى الله عليه وآله وسلم
وتعبد امته بشرع من قبله من الانبيا عليهم السلام بعد البعثه واقع كذلك اي كما
وقع الخلاف في تعبده بشرع من قبله قبلها فذهب الاكثر من اصحابنا والحنفيه والشافعيه انه
كان متعبدا بما صح له وعلمه من شرائع من قبله بطريق الوحي او التواتر لا من جهة كتبهم
ونقل اربابها لانهم حرفوا واظهروا العداوة فلا يعتبر نقلهم ولا نقل من اسلم منهم كعبد الله
ابن سلام وكعب الاحبار لانه عن كتبهم والتحريف فيها من زمن داود وعيسى عليهما السلام لقوله تعالى
لعن الذين كفروا من بني اسرائيل على لسان داود الآيه وذهب المعتزله والاشاعره والامدي
وبعض ائمتنا الى المنع من ذلك المثبت لما تقدم من الاحتجاج على كونه عليه الصلاة والسلام
متعبدا قبل البعثه والاصل بقا ما كان على ما كان لما مر في الاستصحاب وللاستدلال بقوله تعالى
النفس بالنفس على وجوب القصاص في ديننا وهذا الاستدلال متفق عليه والآيه وارده
في بني اسرائيل فلولا انه متعبد بشرع من قبله لما صح الاستدلال بوجوب القصاص في
بني اسرائيل على وجوبه في دينه وبقوله كما جاء في صحيح مسلم ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
قال اذا رقد احدكم عن الصلوه او غفل عنها فليصلها اذا ذكرها فان الله تعالى يقول اقم الصلوة
لذكري وهي مقوله لموسى عليه السلام وسياق كلامه عليه الصلاة والسلام يدل على الاستدلال بها
ومن ذلك احتجاجهم على جواز القسمة بالمهاياه بقوله تعالى لها شرب الآيه وقوله تعالى ونبئهم
ان الماء قسمة بينهم وهو اخبار عن صالح عليه السلام واحتج المانع اولا بتصويب النبي صلى الله عليه وآله
لمعاذ في حديثه السابق مع انه لم يذكر شرع من قبلنا ولو كان متعبدا به لم يصوبه مع الترك
واجيب بان تصويب معاذ في تركه لشرع من قبلنا انما هو لشمول الكتاب له او لقلته اي
لقلة ما هو متروك من الاحكام مندرجا بين الادلة وثانيا بانه يلزم من التعبد به وجوب تعلم
احكامه والبحث عنها والاجماع ينفيه واجيب بان الاقتصار على التواتر لكون الاحاد لا تفيد

[illegible]

لعدم العلم بعداله الاوساط ينفي وجوب تعلمها
وثالثا بالاجماع على ان شريعته ناسخة لكل الشرائع وهو ينافي تعبده بها واجيب بان نسخ
بعضها انما هو لما خالفها من الاحكام للقطع بانها لم تنسخ جميع الاحكام الا ترى الى قوله تعالى
فبهداهم اقتده والهدى اسم الايمان والشرائع جميعا لقوله تعالى اولئك على هدى من ربهم
بعد وصف المتقين بالكل وقوله تعالى اتبع ملة ابرهيم حنيفا وشرع لكم من الدين ما وصى به
نوحا والملة والدين اسم للكل لا يقال هذه العمومات مخصوص عنها لثبوت نسخ البعض
قطعا فيتخصص بالعقائد جمعا بين الادله لانا نقول النسخ مبين لمدة ما انتهت مدته والمنسوخ
خارج عن الاصل بالدليل ويكفي فيه تبديل حكم ما فيبقى الباقي على الظاهر وهو الموافقة في
سائر الاحكام

فصل الاستحسان

مختلف في تحقيق معناه وكونه دليلا معمولا به
فقال به بعض اصحابنا والحنفيه والحنابله وانكره غيرهم حتى قال الشافعي من استحسن
فقد شرع اي اثبت حكما من تلقا نفسه لا من قبل الشارع وقد قيل في معناه هو
العدول بحكم المسئلة عن حكم نظائرها الى خلافه لوجه اقوى ذكر هذا المعنى ابو طالب
في المجزي ورواه عن شيخه ابي عبد الله البصري وهو قول المنصور والكرخي وقيل هو
العدول من قياس الى قياس اقوى رواه في الفصول عن المويد بالله وبعض الحنفيه وهو
اخص مطلقا مما قبله وقيل هو تخصيص قياس باقوى منه قياس او غيره فهو اخص
مطلقا من الاول ومن وجه من الثاني وقيل هو ترك حكم طريق الى حكم طريق اولى
وهذا الوجه قريب من الاول ولا نزاع في الجميع من الوجوه التي مرت فلا يصلح شي
منها محلا للنزاع وقيل هو العدول عن حكم الدليل لمصلحة للناس كدخول الحمام من غير تعيين
الاجره وزمان المكث وقدر الما وذلك على خلاف الدليل الدال على تعيين المنفعه
والاجره في الاجارات وعلى تعيين المبيع والثمن في المبايعات ورد هذا الوجه
بانه ان جرى في زمنه صلى الله عليه وآله وسلم او زمنهم اي زمن الصحابه رضي الله عنهم
بغير انكار منهم فمقبول لثبوته بالسنه في الاول وبالاجماع في الثاني والا يثبت
كذلك فمردود قطعا لان الشرعيات لا تترك لمصالح الناس واغراضهم وقيل هو
دليل ينقدح في نفس المجتهد تعسر عبارته عنه ورد بانه ان تحقق ثبوت الدليل المنقدح في
نفسه فحق واجب اتباعه والعمل به ولا اعتبار بالتعبير الا في حق الغير والا يتحقق ثبوته
بل كان معنى انقداحه في نفسه الشك فيه فباطل مردود بالاتفاق اذ لا تثبت
الاحكام بمجرد الاحتمال والشك وقيل في معناه غير ذلك مثل قول ابي الحسين
هو ترك وجه اجتهادي غير شامل لوجه خفي اقوى هو في حكم الطارئ على الاول واحترز
بقوله غير شامل من ترك العموم الى الخصوص وبقوله في حكم الطارئ عن القياس
المتروك به الاستحسان وقيد الطارئ بالحكم لان المتاخر ظهور الوجه الاستحساني
لا ثبوته كما يطلق بالضروره والنص والذي عليه راي المتاخرين من الحنفيه ان
الاستحسان دليل يقع في مقابله القياس الظاهر سوا كان اثرا كالسلم والاجاره وبقا الصوم [illegible]

[illegible]

Copy… …versity

مع المنافي في حق الناسي او اجماعا كالاستصناع ودخول الحمام وتخصيص اثر السلم واجماع
الاستصناع عموم حديث لا تبع ما ليس عندك لانا في مثيل الاستحسان بما نظر الى معناه
ومناط حكمه العام او ضرورة كطهارة الحياض والابار او قياسا خفيا وامثلته كثيرة وهذه
الاقوال تنوعة من احسان مختلف فيه لرجوعها الى الترجيح بين الادلة الشرعية
وهو امر متفق عليه ولا حاجة بنا الى فرض استحسان يصلح محلا للنزاع ثم الاحتجاج على ابطاله

المقصد السادس من مقاصد هذا الكتاب في الاجتهاد والاجتهاد

قيل هو في اللغة تحمل الجهد بالفتح اى المشقة وقيل استفراغ الجهد بالضم اى الطاقة وفي
الشريعة استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل الحكم شرعي فرعي ومعنى استفراغ الوسع بذل تمام
الطاقة فهو كالجنس ويخرج استفراغ الوسع من غير الفقيه ومنه لا في تحصيل حكم شرعي فرعي
او في تحصيله علما لا ظنا اذ لا اجتهاد في القطعيات والفقيه ذو الفقه وقد علمته وقد
علم ركناه يعني يعلم بما ذكر من الحد ان ركنا الاجتهاد وهما المجتهد والمجتهد فيه
حكم شرعي فرعي ظني عليه دليل فالقيد الاول فصله عن العقلي والحسي والثاني عن
الكلامي والاصولي والثالث عن ضروريات الدين وسائر القطعيات واما الرابع فيعيد
ان سوت لا ادري لانا في الاجتهاد **مسئلة** شرطه في المجتهد المطلق وهو
الذي يفتي في جميع الشرع لا في مسئلة دون اخرى العلم بما تتم له معه الاحكام الشرعية
الدينية من الكتاب والسنة والاجماع والقياس وما يتعلق بها من العلوم كعلم
اللغة والصرف والنحو والمعاني والبيان والمجتهد في مسئلة او مسائل مخصوصة تكفيه
معرفة ما يتعلق بها ولا يضره جهل ما عداه وبالجملة تشترط في المجتهد المطلق
ان يعرف ايات القران المتعلقة بمعرفة الاحكام لغة اى افرادا وتركيبا فيفتقر الى ما
يعلم في اللغة والصرف والنحو والمعاني والبيان سليقة او تعلما وشرعه اى مناطات الاحكام
واقسامها من ان هذا خاص او عام او مجمل او مبين او ناسخ او منسوخ او غيرها
وضابطه ان يتمكن من العلم بالقدر الواجب منها عند الرجوع اليها وان يعرف السنة
المتعلقة بمعرفة الاحكام لغة وشرعة كما ذكرنا وسندا وهو طريق وصولها الينا من
تواتر وغيره ويتضمن معرفة حال الرواة والجرح والتعديل والتصحيح والسقيم وغيرها
وطريقه في زماننا الاكتفاء بتعديل الائمة الموثوق بهم لتعذر معرفة احوال الرواة
على حسنها في وقتنا وان يعرف القياس بشرائطه واركانه واقسامه المقبولة
والمردودة ويستلزم معرفة المسائل المجمع عليها لئلا يخرق به وبالجملة لابد من
معرفة ما يتعلق بالاحكام الشرعية من الكتاب والسنة ويكفي فيها معرفة كتاب مصحح
جامع كالسنن لابي داود وعلم اصول الفقه واما علم الكلام فقيل انه غير شرط والاول
ان يعلم منه وجود الله ثم نسبة الاحكام الى الله تعالى من كونه موجودا قديما حيا عالما
عليما وثبوت تكليفه وبعثة النبي صلى الله عليه وسلم ومعرفة معجزته وشرعه وان لم
يتبحر في ادلتها التفصيلية واما الفقه فهو ثمرة الاجتهاد فلا يكون شرطا فيه وان

كانت حاصلة في زماننا طريقا الى تحصيله وهذا كله على القول بعدم تجزي الاجتهاد
واما على ما هو الصحيح من القول بجواز الاجتهاد في بعض المسائل دون بعض فشرطه
معرفة ما يتعلق بالبعض المجتهد فيه ولا يضر الجهل بما لا يتعلق به واحتمال تعلق
المجهول بها اى بالمسئلة المجتهد فيها لا يدفع الظن الحاصل للفقيه لان المفروض
حصول جميع ما هو امارة في تلك المسئلة في ظنه نفيا واثباتا اما باخذه عن مجتهد واما
بعد تقرير الائمة الامارات وضم كل الى جنسه **ومجتهد** الاجتهاد حسب هذا
واما مجتهد المذهب فشرطه الاطلاع على اصول مقلده لان استنباطه على حسبها ويسمى
استنباطه لحكم حينئذ اجتهادا في الحكم والدليل حينئذ للحكم المروي عن امامه تخريجا
وقد اطلق كثير من المتاخرين اسم التخريج على الكل **مسئلة** لا خلاف ان النبي
صلى الله عليه وسلم يجوز له الاجتهاد في الامور الدنيوية والحروب دون احكام الدين
الا ما روي عن الجبائي وابنه والاصح عنهما خلافه واختلف في تعبده بالاجتهاد
فيما لا نص فيه من الاحكام الشرعية على قولين احدهما الجواز وهو قول ابي طالب
وابي عبد الله البصري والشيخ الحسن والمنصور بالله وغيرهم وثانيهما المنع عقلا
حكاه في الفصول عن بعض ائمتنا والشيخين وابي عبد الله البصري وفي هذه الحكاية نظر
فان ابا طالب صرح في المجزي ان مذهب الشيخين وابي عبد الله البصري جوازه عقلا وقال
بجواز الوقوع وعدمه والوقف يعني انه اختلف القائلون بالجواز وهم اكثر الناس
في وقوع تعبده صلى الله عليه وسلم بالاحكام الدينية فقال الشافعي وابو يوسف بوقوعه
وارتضاه ابن الحاجب وقال ابو طالب وابو عبد الله البصري والشيخان واكثر المعتزلة
بانه لم يقع وذهب القاضي عبد الجبار وابو الحسين الى الوقف وارتضاه الامام يحيى عليه
السلام وعزاه الى اكثر علماء الاصول احتج اهل الجواز بانه لا يمتنع تعلق المصلحة
به عقلا فيكون حكمه حكمنا في تعلق مصلحته بالتوصل الى كثير من الاحكام من طريق
القياس والاجتهاد فيتعبد بذلك كما تعبدنا قيل لو جاز له الاجتهاد للزم ان يجوز
عليه الخطا كما يجوز على سائر المجتهدين قلنا جواز الخطا ممنوع في حقه للعصمة
عنه واستلزام جوازه عدم الثقة بقوله فلا يجوز عليه الخطا فيما يجتهد فيه وان
جاز علينا كما لا يجوز عليه السهو والغلط فيما يبلغه عن الله تعالى والا وقع الريب في جميع
احكامه لاحتمال كونها عن اجتهاد مغلوط فيه وذلك ما ينفي الثقة عن القبول منه
سلمنا تجويز الخطا عليه كما ذهب اليه بعض القائلين بالوقوع فلو تقرر عليه اتفاقا
فلا يلزم منه عدم الثقة بقوله احتج اهل المنع بانه صلى الله عليه وسلم قادر على
اليقين في الحكم بانتظار الوحي فيحرم عليه الظن الذي لا يحصل من الاجتهاد سواه
بالمنع فان انزال الوحي غير مقدور له وانتظاره لا يستلزمه ولذا كان يحكم
بالشهادة مع انها لا تفيد الا الظن احتج اهل الوقوع بقوله تعالى عفا الله عنك
لم اذنت لهم فعوتب صلى الله عليه وسلم على حكمه الذي هو اذنه للمنافقين في القعود والتخلف

عن غزاة تبوك ولا عتاب فيما علم بالوحي و احتجوا ايضا بقوله صلى الله عليه وآله وسلم لو استقبلت
من امري ما استدبرت لم اسق الهدي اخرجه مسلم وغيره عن جابر من حديثه
الطويل معناه لو علمت اولا ما علمت اخرا ومثله لا يستقيم الا فيما عمل بالراي فقد
عمل في السوق بالراي وهو حكم شرعي ورد الاول من الدليلين بانه وارد
في غير الحكم الشرعي من الاراء والحروب والامور الدنيوية ولا نزاع فيه ورد
الثاني بمنع كون معنى الحديث ما ذكرتم بل معناه لو استقبلت من امري ما استدبرت
واحيانا بعض يا الوحي من انواع الحج الثلاثة لما اشد احكم فلم يكن السوق عن اجتهاد
بل كان مخيرا بين القران فيسوق وبين غيره فلا يسوق وانما قال ذلك تطيبا لنفوس
اصحابه لانه كان يشق عليهم مخالفة فعله وحجة عدم الوقوع قوله تعالى وما
ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى معناه ان كل ما ينطق به عن وحي وهو ينفي الاجتهاد
ورد تخصيصه بما يبلغ من القران لانها الرد لقولهم فيه انه مفترى وان سلم عمومه
فمتعبد بالاجتهاد ثابت بالوحي فيكون الحكم الثابت بالاجتهاد الثابت بالوحي ثابتا بالوحي
واعلم ان القائلين بوقوع الاجتهاد منه صلى الله عليه وآله وسلم فريقان فريق لم يجوز
عليه الخطا وفريق جوزه ولكنه لا يقر عليه بل ينبه احتج الفريق الاول بانه لو جاز
الخطا فيما افتى به لكنا مامورين باتباع الخطا وهو باطل ورد بمنع البطلان كالامر للعوام
باتباع المجتهد ولو كان مخطئا والحق ان للحكم الخطا جهتين عدم مطابقته للواقع
وكونه مجتهدا فيه والامر به للثانية وكما وجب العمل به على نفسه ولو كان خطا
يجب على متبعه ايضا لذلك على ان اتباعه انما يجب فيما قرر عليه ولا خطا فيه قالوا ايضا
تجويز الخطا يورث الشك فيقدح في مقصود البعثة ورد بانه لا يورث بعد ثبوت
الرسالة بتصديق المعجز لوجوب اتباعه ولو خطا ولا سيما اذا علم انه لا يقر عليه بالاجماع
قالوا ايضا لما عصم الاجماع عن الخطا لكون اهله امة الرسول عليه الصلاة والسلام
فعصمته اولى لهذا الشرف واجيب بان العصمة في الاجماع بعد القران وسلم هذا
مسلم في حقه صلى الله عليه وآله وسلم احتج الفريق الاخر اما عقلا فبان لا مانع منه من
حيث بشريته وليس علو رتبته وكمال عقله وقوة حدسه مانعا لان السهو والخطا
للغفلة من لوازم الطبيعة البشرية فاذا جاز سهوه حالة المناجاة كما ثبت انه سها
فيجوز الخطا في غيرها بالاولى واما نقلا فقوله تعالى لم اذنت لهم دل ان اذنه
كان خطا وقوله تعالى ما كان لنبي ان يكون له اسرى الاية حتى قال عليه الصلاة والسلام
لو نزل بنا عذاب ما نجا منه الا عمر لانه اشار الى القتل وغيره الى الفدا فهو خطا
وقوله عليه الصلاة والسلام انما انا بشر وانكم تختصمون الي فلعل بعضكم ان يكون الحن بحجته
من بعض فاقضي له على نحو ما اسمع فمن قضيت له بحق مسلم فانما هي قطعة من
النار فليأخذها او ليتركها فدل على انه قد يخفى عليه الحق الباطن واجيب بان
ذلك في الاراء والحروب وفصل الخصومات والكلام في الاحكام ولا يقال ان فصل

الخصومات يستلزم الاحكام الشرعية وهي الحل لشخص والحرمة لاخر فيقتضي جواز
خطائه فيها لانه يقال انما ذلك عند من يقول ان الحكم ينفذ ظاهرا وباطنا كما هو راي
الحنفية واما على ما هو الحق فلا ولو نفذ باطنا وحل لم تكن قطعة من النار ولو كان هذا
من الاجتهاد في الاحكام لم يقر عليه للاجماع على انه لا يقر على خطا في اجتهاده مسلة
اختلف في جواز الاجتهاد من الصحابة رضي الله عنهم في عصره عليه السلام على اقوال
منها الجواز عقلا وهو مذهب جمهور الفقهاء والمتكلمين ومنها المنع مطلقا في
الحاضر والغائب ومع الاذن وعدمه وهو مذهب الاقل ومنها المنع في الحاضر دون
الغائب وهذا مذهب ابي علي وابي هاشم وغيرهما رواه عنهم ابو طالب عليه السلام ومنها المنع
عنه بلا اذن والجواز مع الاذن ذكره في المنتهى ثم اختلف على الجواز في الوقوع
على اقوال منها الوقوع حاضرا وغائبا عند الاكثرين ومنها عدمه مطلقا عند
ابي علي وابي هاشم في رواية الاكثر ومنها عدم الوقوع في الحاضر مطلقا يعني باذن وبغير اذن
ومنها عدم الوقوع بلا اذن منه صلى الله عليه وآله وسلم والوقوع معه وهو المختار عند
ابي طالب عليه السلام والفصول وغيرهما ومنها الوقف في الوقوع وعدمه مطلقا
يعني في الحاضر والغائب وهو مذهب ابي علي وابنه في رواية ابي طالب وابي الحسين
والامدي ومنها في الحاضر عنده صلى الله عليه وآله وسلم والقطع بالوقوع من الغائب لحديث
معاذ المتلقى بالقبول وهو مذهب القاضي عبد الجبار الجواز لتقدير من انه لا مانع
من تعلق المصلحة به عقلا والمنع للتمكن من العلم بالرجوع الى الرسول عليه الصلاة والسلام
والاجتهاد انما يحصل به الظن ولا يعمل برايه الا مع تعذر العلم ورد بالمنع فان
اخبار النبي صلى الله عليه وآله وسلم غير مفيد ورأيهم لا يقال يجب عليه الاخبار اذا سالوه فيفيدهم
السوال وهو مفيد ورد قطعا لانه تعالى اذا كانت المصلحة في ان يعمل المكلفون في
بعض الاحكام باجتهادهم ويسلكوا فيها طريق الظن لم يجب ان يبين لهم الرسول ذلك
والاحكام من طريق النص بل لم يجز فلا يمكن من العلم قيل يجوز ذلك يلزم منه
الاستغناء عنه صلى الله عليه وآله وسلم في تلك الاحكام التي يتوصل اليها بالاجتهاد قلنا لزوم
الاستغناء عنه ممنوع كيف والاجتهاد فيها لا يتم الا الحاقا بالمنصوصات والا لزم ان
تكون الصحابة بعده قد استغنت عنه في احكام الحوادث التي اجتهدت فيها وهو
ظاهر الفساد احتج الاخران وهما القائل بجواز الاجتهاد من الغائب عن حضرته صلى
الله عليه وآله وسلم دون الحاضر والقائل بجوازه مع الاذن والمنع مع عدمه كل طرف
بدليل فطرف المنع لدليل المانع مطلقا وهو ما تقدم وطرف الجواز دليله الوقوع
مع الغيبة كخبر معاذ المتلقى بالقبول ومع الاذن كتحكيم سعد بن معاذ في بني قريظة
فحكم بقتل الرجال وقسمة الاموال وسبي الذراري والنساء فقال صلى الله عليه وآله وسلم لقد حكمت
بحكم الله وفي رواية بحكم الملك وحجة الوقوع مطلقا من غير اذن قول ابي بكر
صلى الله عليه وآله وسلم اخرج مسلم عن ابي قتادة الانصاري قال خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم

Copy … versity

عام حنين وذكر القصة الى ان قال ثم ان الناس رجعوا وجلس رسول الله صلى الله عليه وسلم
فقال من قتل قتيلا له عليه بينة فله سلبه فقمت فقلت من يشهد لي ثم جلست
ثم قال مثل ذلك فقال فقلت من يشهد لي ثم جلست ثم قال ذلك الثالثة فقمت فقال
رسول الله صلى الله عليه وسلم ما لك يا ابا قتادة فقصصت عليه القصة فقال رجل من القوم
صدق يا رسول الله سلب ذلك القتيل عندي فارضه من حقه فقال ابو بكر لاها الله
اذن لا يعمد الى اسد من اسد الله يقاتل عن الله ورسوله فيعطيك سلبه فقال
رسول الله صلى الله عليه وسلم صدق فاعطه اياه فاعطاني فبعت الدرع فابتعت مخرفا
في بني سلمة فانه لاول مال تأثلته في الاسلام قلنا ابو بكر انما قال بالنص وهو
قوله عليه الصلوة والسلام من قتل قتيلا له عليه بينة فله سلبه لا بالاجتهاد وهو ظاهر احتج
الثاني وهو القائل بعدم الوقوع بانه لو وقع لنقل وعلم يعني انه لو ورد التعبد
بالاجتهاد ووقع استعماله لوجب ان ينقل نقلا شائعا يقع به العلم كما ان الصحابة لما تعبدوا
به بعده صلى الله عليه وسلم ووقع منهم العمل به نقل ذلك نقلا يوجب العلم قلنا لزوم
العلم بنقله ممنوع ولا يلزم مساواة اجتهاد المعاصر لغيره في الشيوع لقلة الاجتهاد
مع نزول الوحي وكثرته وعدم الحاجة اليه مع انقطاعه ولو سلم فقد علم لان خبر
معاذ متلقى عند العلماء بالقبول احتج الثالث وهو القائل بوقوعه من الغائب
دون الحاضر بما تقدم من الحاضر بدليله كالثاني وهو انه لو وقع منه لنقل الينا
نقلا يوجب العلم وجوابه ما سبق واما وقوعه من الغائب فهو لخبر معاذ الذي تلقاه
العلماء بالقبول فيوجب العلم احتج الرابع وهو القائل بوقوعه مع
الاذن خاصة حضورا او غيبة بما رواه اهل السير من تحكيم سعد بن معاذ في بني قريظة في حق
الحاضر وبخبر معاذ في حق الغائب وعمومهما كما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم
امر عقبة بن عامر وعمرو بن العاص ان يجتهدا في بعض الحوادث بحضرته وقال لهما
ان اصبتما فلكما عشر حسنات وان اخطأتما فلكما حسنة واحدة وروي ايضا انه امر علي
بن ابي طالب بذلك ذكره ابو طالب في المجزي وكما روي انه قال لابي موسى حين وجهه الى اليمن
اجتهد رايك **مسئلة** اجمع المسلمون على ان المصيب في العقليات واحد وان النافي
لملة الاسلام كلها او بعضها وهو ما علم بالضرورة دينا كوجوب الصلوة وتحريم الزنا
والخمر كافر لكن في انه اثم خلاف الجاحظ في المجتهد دون المعاند مع انها تجري
عليه في الدنيا احكام الكفار اتفاقا وفي انه مخطئ خلاف العنبري وقد اول نفي
الاثم بالاجتهاد في مسائل الكلام كالقول بالرؤية لا في صريح الكفر والاصح ان خلافهما
في مطلق الكافر سواء كان من اهل القبلة او لم يكن اذ القول بان اليهودي غير مخطئ في
نفيه نبوة نبينا صلى الله عليه وسلم ليس بابعد من القول بان المجتهد من اهل القبلة غير مخطئ
في ان الله جسم وفي جهة والعنبري ان اراد تصويب كل مجتهد في العقليات ووقوع
معتقده لزم التناقض كقدم العالم وحدوثه وان اراد عدم الاثم فمحتمل والاكثر على خلافه

لما علم من الدين بالضرورة بل لغيره من القطعيات المعلومة بطريق النظر كحجية الاجماع
والقياس وخبر الواحد والفقهيات المعلومة بالاجماع والاجماع من المسلمين قبل ظهور المخالف على كونهم
مخطئ ان قصر لان الكافر من اهل النار يبطل عموم المجتهدين منهم كما نقوله للجاحظ ويبطل نصوصه
اي الكفار معاندهم ومجتهدهم كما نقوله للعنبري
وكون التكليف بخلاف الاجتهاد ما لا يطاق ممنوع
وهو انما تقرير الشبهة ان حصول ما يترتب على الاجتهاد من الاعتقاد ضروري فيمتنع
اشارة الى شبهة الجاحظ والعنبري
اعتقاد نقيضه والا اجتمع النقيضان والجواب منع امتناع اعتقاد النقيض
دائما وانما يمتنع حين هو معتقد لنقيضه ورفعه ممكن بتصحيح النظر هذا حكم المجتهد
في اعتقادات الاصول وقطعيات الفروع واما ظني الشرع وهو الاحكام الشرعية
الفرعية الاجتهادية فقد قيل فيه بالتخطئة والتصويب فقال الاشعري والباقلاني وابن سريج
وابو يوسف ومحمد ان كل مجتهد مصيب وقال الجمهور بوحدة الحق وتخطئة البعض وعليه
المأخوذون من الحنفية والشافعية والمالكية وقال ابن السمعاني انه ظاهر مذهب الشافعي
ومن حكى عنه غيره فقد اخطأ وبه قال والدنا المنصور بالله عليه السلام وهو الذي يختار والقائلون
بالتصويب منهم من قال به مع الاشبه وهو ما لو حكم الله لم يحكم الا به فمخطئه مصيب
مخالف للاشبه وربما عبروا عن ذلك بانه مخطئ في الانتهاء لا في الابتداء وهذا قول
ابن سريج وابي يوسف ومحمد وقال الاشعري والباقلاني بان كل مجتهد مصيب مع عدمه
اي عدم الاشبه فقالوا حكم الله تابع لظن المجتهد فكل ظنه هو حكم الله في حقه وعلى
القول الاول وهو القول بوحدة الحق وتخطئة البعض قيل بالتأثيم لمخالف الحق وهو
قول الاصم وبشر المريسي والكتاب والسنة والاجماع تدفعه وذلك كقوله تعالى ولا جناح عليكم
فيما اخطأتم به وقوله صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى وضع عن امتي الخطأ والنسيان وما
استكرهوا عليه وما علم بالتواتر من اختلاف الصحابة في المسائل الاجتهادية شائعا ذائعا
من غير نكير ولا تأثيم من بعضهم لبعض معين ولا مبهم مع القطع بانه لو كان اثم لذكروه
ولحافوا الاجتهاد وتجنبوه وخوفوا منه والصحيح الذي عليه الاكثر ان عليه دليل
ظني لمن ظفر به فهو المصيب وقيل بل عليه دليل قطعي وهو مذهب
الاصم والمريسي وقيل لا دليل عليه انما هو كدفين يصاب اي يتفق للبعض اصابته
احتج الاول وهو القائل بوحدة الحق وتخطئة البعض بوجوه عقلية ونقلية اما
العقلية فمنها ان الاجتهاد طلب الحكم فيتوقف عليه فيكون ثابتا قبل الاجتهاد وبيان
ذلك ان المجتهد طالب والطالب لابد له من مطلوب متقدم في الوجود على وجود
الطلب فلابد من ثبوت حكم قبل ثبوت الطلب واذا كان كذلك كان مخالف ذلك الحكم
مخطئا قيل المطلوب الظن وسالم من كان على ساحل البحر فقيل له ان غلب على ظنك
السلامة ابيح لك الركوب وان غلب على ظنك العطب حرم وقبل حصول الظن لا حكم لله عليك
قلنا الظن متعلق يتوقف عليه والمثال ليس مما نحن فيه لان متعلق الظن هو الحكم
الشرعي بمعنى ان المجتهد يظن ان حكم الله في هذه الواقعة هذا دون هذا وهذا معلوم

ضرورة وانكاره مكابرة فان المجتهد لا يطلب الظن كيف كان وانما يطلب ظنا صادرا عن
امارة ووجود الامارة متوقف على وجود مدلولها فلو كان وجود المدلول متوقفا على
حصول الظن لزم الدور قيل متعلق الظن هو الانسب بالاعتبارات المعهودة من الشارع
والاليق بالاصول قلنا هذا ينفي مخالفة القياس من الاجتهادات الصادرة عن الامارات
الظنية ولا خلاف في جوازها قيل متعلق الظن هو الدليل لا المدلول قلنا الدليل
متوقف على المدلول الذي هو حكم الله تعالى فهو متقدم على الاجتهاد فلا يكون متوقفا عليه
وايضا لو كان كل مصيبا لاجتمع النقيضان اذ شرط القطع بقاء الظن هذا دليل اخر من الادلة
العقلية وتوجيهه انه لو كان الكل حقا لزم اجتماع القطع وعدمه في الحكم المستنبط بانه
ان المجتهد اذا ظن حكما وجب ظنه القطع به في حقه وقطعه به مشروط ببقاء ظنه به
للاجماع على انه لو ظن غيره وجب عليه الرجوع عنه قيل لا نسلم ان قطعه به مشروط
ببقاء ظنه لم لا يجوز ان ينتهى الظن ربما يحصل القطع وحينئذ يزول الظن الى العلم بالحكم
المستنبط لتضاد العلم والظن وليس هذا الا لانه بالظن بعينه بل بالقطع به قلنا
او لا عدم زوال الظن في المجتهد الى العلم بها امر محقق بالوجدان فثبت ان انكاره
مهما زال الظن بها يجب اى قول باطل يعلم من بطلانه وثانيا بان زواله اى الظن
الى العلم ان سلم يمنع الرجوع عن ذلك الحكم الى حكم اخر مظنون لامتناع ظن احد
النقيضين مع العلم بالاخر وكذا الخاتمة اى انقلاب الظن للعلم مع تذكره اى الظن يمنع
الرجوع ايضا يعني انه اذا كان الظن بالحكم موجبا للعلم به على ما هو اللازم من تصويب
كل مجتهد امتنع الرجوع لامتناع ظن نقيض الحكم مع تذكر ظن الحكم الموجب للعلم لامتناع
ظن نقيض الحكم المعلوم مع ملاحظة ما هو موجب للعلم لوجوب دوام العلم بدوام ملاحظة
موجبه والا لم يكن العلم علما ولا الموجب موجبا والقطع بالجواز لظن النقيض في الرجوع
معه اى مع تذكر ظن الحكم حاصل فلم يكن مستلزما للعلم قيل لزوم اجتماع النقيضين
وارد على المذهبين فالالزام به مشترك بينهما فاما ان بطلا او يفسد الدليل لوجوب
اتباع الظن قطعا فان الاجماع منعقد على وجوب اتباعه سواء قيل باتحاد الحق او بتعدده
فقد استلزم الظن القطع على المذهبين قلنا نعم لو اتحد المتعلقات واما اذا
اختلف متعلقا الظن والقطع فلا وهما عند القائلين بوحدة الحق مختلفان لان متعلق
الظن الحكم المطلوب ومتعلق القطع تحريم مخالفته او وجوب العمل به لكونه مظنونا
فلا لزوما امتناع ظن النقيض مع تذكر موجب القطع لان موجبه بوجب القطع بغير المظنون
فلا ينافيه عدم القطع بالمظنون ولو سلم ان الظن بالمظنون لما كان هو الموجب للقطع بالمقطوع
كان زواله عند ظن النقيض مؤثرا في زوال القطع لكنه ليس موجبا له دائما بل ما دام
مظنونا فعند زوال الظن ينتفي شرط الموجب والشيء ينتفي بانتفاء موجبه فقد ينتفي بانتفاء
شرطه فلا يمتنع ظن النقيض فان قيل لا اتحاد في المتعلق على القول بالتصويب
ايضا لان الظن متعلق بكون الدليل دليلا والعلم بثبوت مدلوله ما دام دليلا فاذا
تبدل الظن زال شرط ثبوت الحكم وهو ظن الدلالة فقد اجيب بان كونه دليلا حكم ايضا

فاذا ظنه فقد علمه والاجارات بكون الدليل غيره فيكون مخطئا في ابه هو ولا يكون
كل مجتهد مصيبا وحسن يجتمع في كونه دليلا الظن والعلم فيتم الالزام وايضا لو لم
يكن لله تعالى في كل واقعة حكم لكان يلزم ان يكون المجتهد اذا اجتهد في واقعة متجدده
مسلما بانها شرعا وايضا لو كان الكل حقا فاذا تغير الاجتهاد فان بقي الاول حقا لزم اجتماع
المتنافيين وان لم يبق صار الاجتهاد الثاني ناسخا للاول وكذا المقلد اذا صار مجتهدا
والاجماع على ان انشاء الشرائع ونسخها انما هو بالوحي لا بالاجتهاد من احاد الامة واما
الادلة النقلية
فالكتاب والسنة والاجماع اما الكتاب فقوله تعالى ففهمناها سليمان
وكان حكم داود بالاجتهاد دون الوحي والا لما جاز لسليمن خلافه ولا لداود الرجوع
عنه فلو كان كل منها حقا لم يكن لتخصيص سليمن جهة ولم يحل له الاعتراض على من لم يخطئ
فكيف اذا كان ابا نبيا والقول بجواز الاعتراض لترك الاولى فانه في الانبياء عليهم السلام
بمنزلة الخطأ في غيرهم مع بعده فان قوله ففهمناها يفيد بظاهره تفهيم مطلق الحكومة
لا الحكومة المقيدة بكونها الاولى فان التقييد خلاف الظاهر يؤول الى التخطئة وهو المطلق
وقول سليمن غير هذا ارفق للفريقين مع انه خبر واحد لا يقتضي جواز الحكمين فلعل
الارفقية موجبة للتعيين وقوله تعالى وكلا اتينا حكما وعلما يحتمل ان الحكمة ومناسبة
الاحكام والعلم بطرق الاجتهاد وهو الظاهر المراد هنا للقرائن السابقة واما الاجماع
فان الاثار دالة على ان الصحابة كانوا يرددون الاجتهاد بين الصواب والخطأ ويخطئ
بعضهم بعضا بحيث تواتر القدر المشترك وهذا ما اراد بقوله وايضا اجمع الصحابة على
التخطئة وقد عد شيئا من ذلك فقال كما في العول روي ان ابن عباس قال
ازون الذي احصى رمل عالج عددا لم يحص في مال نصفا ونصفا وثلثا اذا ذهب نصف
ونصف فاين موضع الثلث ثم قال لو قدم من قدم الله واخر من اخر الله ما عالت
فريضة ذكره الاسيوطي في جمع الجوامع وهذا من ابن عباس انكار وتخطئة لمن يقول
بالعول وقد روي انهم ايضا خطاوه في ذلك وكما في الكلالة روى الاسيوطي عن
الشعبي قال سئل ابو بكر عن الكلالة فقال اني اقول فيها برايي فان كان صوابا فمن الله وحده
لا شريك له وان كان خطأ فمني ومن الشيطان والله منه بريء رواه الدارمي والبيهقي
وابن ابي شيبة وغيرهم وروى عبد الرحمن بن مهدي عن حماد بن زيد عن سعيد بن صدقة
عن محمد بن سيرين قال نزلت بابي بكر فريضة فلم يجد لها في كتاب الله اصلا ولا في السنة
اثرا قال اقول فيها برايي فان يكن صوابا فمن الله وان يكن خطأ فمني واستغفر الله وكما في
المجهضة بكسر الهاء يقال اجهضت الناقة والمراة ولدها اجهاضا اسقطت بناقص الخلق
فهي مجهض ومجهضة والولد مجهض قال ابن حجر في تلخيصه روى البيهقي من حديث سلام
عن الحسن البصري قال ارسل عمر الى امراة مغيبة كان يدخل عليها فانكر ذلك فقيل لها اجيبي
عمر فقالت ويلها ما لها ولعمر فبينما هي في الطريق ضربها الطلق فدخلت دارا فالقت ولدها
فصاح صيحتين ومات فاستشار عمر الصحابة فاشار عليه بعضهم ان ليس عليك شيء انما انت

وال مودب فقال عمر ما تقول يا علي فقال علي ان كانوا قالوا برايهم فقد اخطاوا وان
كانوا قالوا في هواك فلم ينصحوا لك اري ان ديته عليك لانك انت افزعتها فالقت ولدها
من سببك فامر عليا ان يقسم عقله على قريش ثم قال ورواه عبد الرزاق عن معمر عن مطر
الوراق عن الحسن فذكر نحوه وذكره الشافعي بلاغا عن عمر مختصرا وكما روي عن ابن عباس
انه قاس الجد على ابن الابن في حجب الاخوة وقال الا يتقي الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن
ابنا ولم يجعل اب الاب ابا وكما روي عن مسروق قال كتب كاتب لعمر بن الخطاب هذا ما
ارى الله امير المومنين عمر فانتهره عمر وقال لا بل اكتب هذا ما راى عمر فان كان صوابا
فمن الله وان كان خطا فمن عمر اخرجه البيهقي وروى المويد بالله في شرح التجريد عن ابن مسعود
انه قال في امراة مات زوجها ولم يفرض لها صداقا اقول فيها برايي فان يكن صوابا فمن الله
وان يكن خطا فمني ومن الشيطان والله ورسوله بريان ولعلي بن ابي طالب رضوان الله عليه
كلام في ذلك لا يحتمل لنا ذيل وشهرته اغنت عن نقله وامثال هذه الاثار شائع ولم ينكر على احد
منهم واما السنة فما اشار اليه بقوله وصرح بها يعني بالتخطئة عليه السلام في عدة احاديث
فمن ذلك ما اخرجه الجماعة الا الترمذي عن عمرو بن العاص قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله
اذا اجتهد الحاكم فاصاب فله اجران وان اجتهد فاخطا فله اجر واخرج الجماعة كلهم عن
ابي هريرة نحوه قال في الترمذي وفي الباب عن عمرو بن العاص وعقبة بن عامر وفي
رواية للحاكم اذا اجتهد الحاكم فاخطا فله اجر وان اصاب فله عشرة اجور ثم قال هذا
حديث صحيح الاسناد وعن عقبة بن عامر ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال له في
قضاء امره به اجتهد فان اصبت فلك عشر حسنات وان اخطات فلك حسنة ورواه
احمد بن حنبل في مسنده وحملهم التخطئة على صورة وجود القاطع او ترك استقصاء المجتهد
بعيد لا سيما من الصحابة رضي الله عنهم والحاكم المقصر مازور فلا يكون ماجورا **مسئلة**
اجر المخطئ على بذل الوسع لا على نفس الخطا لعدم مناسبته ولانه ليس من فعله والمصيب
يتعدد الاجر في حقه فله اجر على بذل الوسع كالمخطئ واجر او اجور اما على الاصابة لكونها
من اثار صنعه واما لكونه سن سنة حسنة يقتدى بها من تبعه من المقلدين الاهتداء
بها لما دلهم الهدى ويقال المخطئ لم يحصل على شي غايته الامر سقوط الحرج عنه باعتبار
طلبه الحق ابدا على الحق احتج الثاني وهو القائل بتصويب الكل بوجهين اولهما ان التخطئة
توجب احد المحذورين لان المخطئ في اجتهاده اما ان يبقى الحكم الذي هو الصواب في نفس
الامر في حقه اولا والكل باطل لان بقا الصواب في حق المخطئ ووجوبه عليه مع وجوب
الخطا الذي ظنه الصواب عليه تعينا والتكليف بهما محال وعدمه اي عدم بقا الصواب
في حق المخطئ ايجاب خطا وحرم صواب وهو ايضا محال ورد بثبوت الثاني وهو زوال الحكم
الاول في حق المجتهد المخطئ ولا نسلم استحالته لمخالفة الدليل القطعي من نص او اجماع
لا لتقصير منه في البحث فانه يجب عليه مخالفة الواقع مع الاتفاق على خطائه مع الامكان
في خطائه اولى وثانيهما ان العمل بغير حكم الله تعالى ضلال ليس باجتهاد فلو كان بعض الصحابة

المجتهدين مخطئا لم يكن منا بعته اهتداء وقد قال صلى الله عليه وآله وسلم بايهم اقتديتم اهتديتم
قلنا هو اهتداء من حيث فعل ما يجب عليه لا يصاله الى الثواب وان لم يكن كذلك من
حيث تعيين الحكم والصدق ببعض الاعتبارات كاف في اصل الصدق كما اذا خالف النص
مجتهد لم يطلع عليه **مسئلة** اختلف في نقض الحكم ان خالف الحاكم قطعيا من نص كتاب او
سنة متواترة او اجماع او قياس قطعيين اما اذا خالف القطعي نقض بالاتفاق لان الحكم
لا يبطل العلم فمعمول في مخالف غير القطعي بالمنع فلا يجوز من مجتهد نقض حكمه اذا
تغير اجتهاده ولا حكم غيره اما اذا لم يخالف نصا ولا جليا فللاجماع واما اذا خالف احدهما
فهو مذهب الجمهور لانه يتسلسل نقض النقض من
الاخرين فيفوت مصلحة نصب الحاكم من فصل الخصومة لعدم الوثوق بالحكم وقيل الحق
لنقض الحكم ان خالف نصا صريحا ولو كان احاديا او خالف ظاهرا جليا ولو قياسا لقوله
تعالى فان تنازعتم في شي فردوه الى الله والرسول وهذا مذهب المتاخرين من الشافعية ذكره
البرماوي وهو ممن يقول بوحدة الحق ولهذا قال وهو على التخطئة ظاهر واما عند
المصوبة فلا وجه له لكون الاول وقع مطابقا لمراد الله تعالى وكذا عند بعض المخطئة لان
الظن لا يرفع الظن والرد الى الله والرسول مع نفي الاختلاف ولا يبقى خلاف مع الحكم
ولا يجوز الحكم من مجتهد خلاف الاجتهاد الحاصل منه ولو وقع ذلك الحكم من المجتهد
عن تقليد منه لمجتهد اخر فانه باطل لوجوب اتباع الظن والعمل به ولا يجوز له التقليد
مع اجتهاده اجماعا وكذا مع تمكنه من الاجتهاد كما تحقق سابقا ولا خلاف ان رجوع المجتهد
في الاحكام التي لا يستمر حكمها لا حكم له فيما قد مضى منها والمختار الذي عليه الجمهور ان
رجوعه اي المجتهد في دائم الحكم اي ما يستمر حكمه تحليلا وتحريما واجزاء كمن
طلق زوجته ثلاثا من دون تخلل رجعة وهو يرى ان الطلاق لا يتبع الطلاق وراجعها
ثم تغير اجتهاده الى ان الطلاق يتبع الطلاق وكمن يرى ان الخلع فسخ فنكح امراة كان
قد خالعها ثلاثا ثم تغير اجتهاده الى ان الخلع طلاق او في واجب القضاء كمن
يرى وجوب القصر فيه ثم راى بعد خروج وقت الصلوة وقبل فعلها
ان ذلك لا يوجب القصر نقض للاول من الاجتهادين من حينه لا من اصله
فلا يعيد ما فعله بالاجتهاد الاول ولا يعاقب عليه قبل تغير الاجتهاد وبعده يعمل
بالثاني تحريما واجزاء فيقضي تماما ويفارق تلك المطلقة والمخالعة والاخل في مثالي
المطلقة والمخالعة ثلاثا واجزى لو قضى قصرا وهو يرى وجوب التمام فانقض تحريمه
في الاول وعدم اجزائه في الثاني وقيل لا يعمل بالثاني بل بالاول سوا اتصل به حكم
حاكم ام لا تنزيلا للاجتهاد منزلة الحكم فلا ينقض الاجتهاد بالاجتهاد والمحققون
ان العمل بالثاني ليس نقضا للاول وانما يكون نقضا له لو حكم بانه كان حراما من اول الامر
واهل التخطئة والتصويب متفقون على خلاف ذلك وقيل لا يعمل بالثاني ان حكم به
اي بالاول فاذا حكم حاكم بصحة الرجعة والنكاح فيما مثلناه عمل المجتهد على ذلك وان

خالف اجتهاده لما سبق من انه لا ينقض الحكم في الاجتهاديات لا من الحاكم ولا من غيره
وامتناع النقض يقتضي اعتبار الحكم واعتباره يقتضي عدم تحريمه على المجتهد الذي تغير
اجتهاده وعلى مقلده وهذا راي المصوبة وكثير من القائلين بوحدة الحق وهو مبني على
ان حكم الحاكم في الاجتهاديات ينفذ ظاهرا وباطنا وان كان مذهبه التحريم وفيه نظر
وبعد الخلاف في المقلد يعني ان الخلاف في المقلد كالخلاف في المجتهد فلو تزوج مقلد
بغير ولي معتقدا امامه صحة ذلك ثم علم بتغير اجتهاد امامه فالمختار التحريم مطلقا وقيل
الحل مطلقا وقيل اذا اتصل به حكم حل والا فلا وحكمه اي المقلد حكم مذهب امامه جار
على الخلاف في الاستقبال وسيأتي ان شاء الله تعالى فان قلنا انه يجب له الاستقبال لم ينقض حكمه والا
نقض كالو حكم المجتهد بخلاف اجتهاده وقيل انه انما ينقض حكمه اذا لم يقلد فيه احدا من
الائمة اما اذا قلد فيه غير امامه فلا ينقض لانه لعدالته انما حكم به لرجحانه عنده وعلم
ان في كون الحاكم مقلدا اصلا ثلاثة اقوال اولها انه لا يصح حكم المقلد وثانيها انه يصح لان
التقليد طريق القاصر عن الاجتهاد وكما يقلد في فهم الملفات قيل وهذا اولى لئلا تتعطل
الاحكام وتضيع الحقوق لفقد المجتهدين خصوصا في زماننا وثالثها انه يصح عند تعذر
الاجتهاد **مسئلة** لا خلاف في ان المجتهد ممنوع من التقليد اذا اجتهد وادى اجتهاده
الى حكم واختلف في تقليده لمجتهد اخر قبل اجتهاده على اقوال اولها المنع مطلقا
وهو قول الاكثر وهو الجديد من مذهب الشافعي لان الاجتهاد اصل والفرع التقليد ولا
بالفرع مع القدرة على الاصل لا يجوز كما في الوضوء والتيمم ولقوله تعالى فاعتبروا فانه
الاجتهاد وترك العمل به في العامي لعجزه وللقياس على التقليد في الاصول بجامع القدرة
على الاحتراز عن الضرر المحتمل ولا نفرق بان المطلوب هنا هو الظن وهو يحصل بالتقليد
لان المطلوب الظن الاقوى وهو متمكن منه ولا ينقض نقضا القاضي حيث لا يجوز
خلافه لان ذلك عمل بالدليل الدال على انه لا ينقض لا بالتقليد وثانيها الجواز مطلقا
اي سواء كان الغير صحابيا اولا واعلم منه اولا الى اخر الاقوال وذلك لعدم علمه بالان
وهو مذهب احمد واسحق بن راهويه وسفيان ورواية عن ابي حنيفة وثالثها جواز تقليده
المجتهد لاعلم منه وهو قول محمد بن الحسن الشيباني واحدى الروايتين عن ابي حنيفة وذلك
لرجحان الاعلم عليه بخلاف المساوي والادنى ورابعها جواز تقليده لصحابي راجح في نظره على
غيره من الصحابة المخالفين له والاجيز المجتهد في تقليد ايهم شاء مع الاستواء في النظر
وهذا احد مذهب مالك والجبائي واحد قولي الشافعي واحمد والوجه رجحان الصحابي على غيره
وخامسها جواز تقليده لمجتهد غيره فيما يخصه من الاحكام لا فيما يفتي به غيره وسادسها
جواز تقليده لغيره فيه اي فيما يخصه اذا كان مضيقا بحيث يفوت وقته لو اشتغل
بالاجتهاد وهو قول ابن سريج وهو قريب لعدم التمكن من الاصل الذي هو الاجتهاد والوقت
بان احتج المجوز مطلقا بوجوه منها قوله تعالى فاسألوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون ومنها
حديث اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم اما الاية فلانه قبل الاجتهاد لا يعلم والاخر

٢٠٧

من اهل الذكر فسأله للعمل واما الحديث فظاهر العموم خص منه من اجتهد بالاجماع
فبقي ما عداه والجواب ان الامر في اسألوا اهل الذكر الخطاب في اصحابي كالنجوم
للمقلدين بيان ذلك ان معنى ان كنتم لا تعلمون ان كنتم لا تعلمون
اهل العلم بقرينة ان معناه ان كنتم لا تعلمون باهل الذكر والمراد باهل العلم اهل القدرة على
تحصيله فان المجتهد من اهل الذكر ولو كان المراد ما ذكرهم لجاز تقليد المجتهد لغيره بعد الاجتهاد
اذا كان ظانا بالحكم لانه حينئذ لا يعلمه والخطاب في الحديث للمقلدين كما سبق ولو سلم فمختص
بالاصحاب لبركة الصحبة واحتمال السماع فلا يفيد في عموم الدعوى ومنها ان المطلوب الظن
حاصل بفتوى الغير والجواب ما مر ان ظنه باجتهاده اقوى من ظنه بفتوى الغير فيجب
العمل بالاقوى **مسئلة** اذا تكررت الواقعة التي قد اجتهد المجتهد فيها فان لم يذكر اجتهاده
الاول اصلا او ذكره ويجدد له ما يحتمل انه يقتضي الرجوع وجب عليه اعادة النظر قطعا
وان كان ذاكرا الاجتهاده الاول دون دليله ولم يتجدد له ما يحتمل انه يقتضي الرجوع فالخلاف
فذهب الشهرستاني الى وجوب الاعادة وذكر بعض الشافعية فيها وجهين قال النووي
اصحهما لزوم التجديد والمختار الذي عليه الجمهور انه لا يلزمه اعادة النظر وتذكر طريق
الاجتهاد لتكرر الواقعة اذ قد حصل مطلوبه والاصل عدم امر اخر يغيره والقول
المخالف باحتمال تغير الاجتهاد فلا تستمر الظن واعادة النظر يعلم استمراره وكانت الاعادة واجبة
وجوبا اي اعادة النظر مطلقا سواء تكررت الواقعة اولا لدوام الاحتمال ولا قائل به
والحل ان الطريق ما دام مظنونا فاحتمال خلافه مرجوح والا لم يعمل به اول مرة والمرجوح
لا يعتبر مع الراجح واذا زال ظنه بان شك في قوته حسب تجدد له ما يحتمل انه يقتضي الرجوع
وجب الاستئناف **مسئلة** ذهب جل اصحابنا والمعتزلة والحنابلة الى انه يمتنع شرعا
خلو الزمان عن مجتهد لقوله صلى الله عليه وسلم لا تزال طائفة من امتي ظاهرين على الحق
حتى يقوم الساعة وحتى يأتي امر الله ومن ذلك قول علي عليه السلام من كلام طويل لا تخلو الارض
من قائم لله بحجة اما ظاهر مكشوف او خائف مغمور وغيره من الاحاديث المفيدة لمعناه
حتى تواتر كما سبق ووجه الدلالة انا مكلفون بالاحكام الاجتهادية في كل وقت ولا
طريق لنا الى العلم بها الا بالاجتهاد وهذا يقتضي وجوبه على الكفاية فلو لم يجتهد احد
لزم خطأ الامة والاحاديث تحيله فان قيل يكفي في ذلك تقليد الاموات اجيب بان
جواز تقليدهم مفتقر الى الاجتهاد لا الاجتهاد المطلق قيل غاية ما ذكرتم من الدليل
انه ينفي الخلو عن المجتهد لا الجواز للخلو والنزاع في الثاني دون الاول قلنا
الذي لم ينفه دليلنا هو الجواز العقلي اي جواز خلو الزمان عن مجتهد عقلا وهو غير
المدعى اذ المدعى انما هو امتناع خلو الزمان عن المجتهد من جهة الشرع دون العقل
وقيل يجوز الخلو وهو مذهب الامام يحيى والاكثرين لقوله صلى الله عليه وآله وسلم ان الله لا
يقبض العلم الخبر عن عبد الله بن عمرو بن العاص قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول
ان الله لا يقبض العلم انتزاعا ينتزعه من العباد ولكن يقبض العلم بقبض العلماء حتى اذا لم يبق عالما
اتخذ الناس رؤساء جهالا فسئلوا فافتوا بغير علم فضلوا واضلوا رواه البخاري ومسلم وغيرهما

وان كان ذاكرا لاجتهاده الاول مع دليله لم تلزمه الاعادة قطعا

وهو ظاهر في الجواز والوقوع حسب اختيار بعض العلم والعلما واي تكلمه اذ النبي اصلها حق
ووقوع مدخولها وهو نفي اتفا العالم على العموم قلنا هذا الحديث لا يعارض الحديث
الاول لكونه متواتر المعنى فيتاول هذا بان المراد بعض العلما فضهم عن تمكين البسطه
في الارض وظهورهم على الجهال فقبض العلما هو قبض بسطتهم واستعمال بسطه اليد
في الارض على معنى القهر فيها والغلبه واستعمال القبض على عكس ذلك شايع ويدل على
صحه هذا التاويل وقرينه قوله في اخر الحديث اتخذ الناس رؤساجهالا فجعل رياسه الجاهل
بدلا عن رياسه العالم قولهم لو امتنع الخلو لكان ممتنعا لغيره لا لذاته اذ لا يلزم من فرض
وقوعه لذاته محال والاصل عدم الغير ان اريد به الاطلاق اي مطلق الامتناع اعم من
الشرعي والعقلي فقد وجد كاحصاه اليك او اريد الامتناع المخصوص وهو العقلي فلا يفيد
لخروجه عن محل النزاع وقد يدعى الامتناع بوجوب الامامه عقلا بمعنى ان من يقول بوجوب الامامه
عقلا وهم الاماميه وبعض المعتزله يذهب بعضهم الى انه لا يجوز عقلا خلو الزمان عن
مجتهد وبحثهم هنا كبحثهم هناك والجواب الجواب **مسئله** لا خلاف في جواز التفويض
الى النبي صلى الله عليه وسلم ان يحكم بما راه بالنظر والاجتهاد وانما الخلاف في تفويض الحكم
بما شا المفوض وكيف اتفق له من غير روية فذهب موسى بن عمران من المعتزله
الى جوازه ووقوعه وذهب الجمهور من متاخري الحنفيه والشافعيه وغيرهم الى الجواز
عقلا ولكنه لم يقع وتردد الشافعي في ثبوت الجواز وقيل في الوقوع وذهب الامام
يحيى بن حمزه الى جوازه في حق النبي والمجتهد دون غيرهما وتوقف في الوقوع واجازه
ابن السمعاني في حق النبي لا غير وهو احد اقوال الشافعي والذي عليه الجمهور من ائمتنا
والمعتزله انه يمتنع التفويض فلا يجوز ان يقول الله تعالى لنبي او غيره على لسان نبي احكم
بما تشتهيه كيف اتفق فانك لا تحكم الا بالحق لعدم ادراك المصالح والشرعيات مصالح ولا
تتميز من مكلف اختيار الصلاح وادراكه على جهة الاتفاق كما لا تتميز الصدق ممن
يخبر لا عن علم واذا جاز من المكلف اختيار الفساد كان الامر بالحكم باختياره امرا بما لا يؤمن
ان تكون مفسده وهو قبيح واعترض بجواز ان تكون الفعل مصلحه بحسب اختياره كما
تكون مصلحه بحسب ظنه واجيب بانه ان كان للاختيار تاثير في كون الفعل مصلحه سقط
التكليف ولحق بالاباحه لانها ليست باكثر من ان يقال ان اخترته فافعله وان لم تختره
فلا تفعله والا لم تتميز اختيار المصلحه اتفاقا قلت الافعال المخير فيها او كثرت لعدم
انفكاكها يجوز المفسده من كل احد فان قيل اذا قيل له انك لا تحكم الا بالحق امنت المفسده
اجيب بان صحه مثل هذا القول داخل في المتنازع لكونه خبرا ولا يصح استمرار اختيار
المصلحه اتفاقا فلا يصدق فلا يجوز ان يقال له احتج الاخرون اما على الجواز فقد
امتناعه لذاته ولا لغيره وبناه على نفي القبح العقلي واما على الوقوع فبقوله تعالى
الا ما حرم اسرائيل على نفسه ولا يسعهم الا بتفويض التحريم اليه والا كان المحرم هو الله تعالى
وبحديث ابن عباس المتفق عليه ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال يوم فتح مكه ان هذا
البلد حرمه الله تعالى يوم خلق السموات والارض الى ان قال فهو حرام بحرمه الله الى يوم القيمه

لا يعضد شوكه ولا ينفر صيده ولا يلتقط لقطته الا من عرفها ولا يختلى خلاها فقال العباس
يا رسول الله الا الاذخر فانه لقينهم ولبيوتهم فقال الا الاذخر دل على التفويض الى رايه
حيث اطلق المنع ثم استثنى بالتماسه مع ظهور انه لم ينزل الوحي في تلك اللحظه الخفيفه
وبحديث ابي هريره رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لولا ان اشق على
امتي لامرتهم بالسواك عند كل صلوه رواه الجماعه وبحديث ابي هريره قال خطبنا رسول الله
صلى الله عليه وآله وسلم فقال يا ايها الناس قد فرض عليكم الحج فحجوا فقال رجل اكل عام يا رسول الله
فسكت حتى قالها ثلاثا فقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم رواه
مسلم وفي حديث ابن عباس رضي الله عنهما خطبنا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال يا ايها الناس
ان الله كتب عليكم الحج فقام الاقرع بن حابس فقال افي كل عام يا رسول الله قال لو قلتها
لوجبت ولو وجبت لم تعملوا بها الحج مره فمن زاد فتطوع رواه الحاكم وصححه وفي حديث
علي رضي الله عنه قال لما نزلت هذه الايه ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا
قالوا يا رسول الله افي كل عام فسكت ثم قالوا افي كل عام فسكت ثم قالوا افي كل عام فقال
لا ولو قلت نعم لوجبت رواه الحاكم وهذه الاحاديث صريحه في ان قوله المجرد من غير وحي
موجب واحتجوا ايضا بما روي من قصه قتيله ذكر ابن اسحق في السيره ان رسول الله
صلى الله عليه وآله وسلم لما رجع من بدر العظمى ومعه الاسارى فيهم النضر بن الحارث بن كلده
وعقبه بن ابي معيط وغيرهما من شياطين العرب امر علي بن ابي طالب رضي الله عنه فضرب
عنق النضر بن الحارث صبرا بين يدي رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال ابن هشام
فقالت قتيله بنت الحارث اخت النضر ترثيه

يا راكبا ان الاثيل مظنه	من صبح خامسه وانت موفق
ابلغ بها ميتا بان تحيه	ما ان تزال بها الركائب تخفق
مني اليه وعبره مسفوحه	جادت بواكفها واخرى تخنق
هل يسمعن النضر ان ناديته	ام كيف يسمع ميت لا ينطق
امحمد يا خير نجل كريمه	من قومها والفحل فحل معرق
ما كان ضرك لو مننت وربما	من الفتى وهو المغيظ المحنق
او كنت قابل فديه فلينفقن	باعز ما يغلو به ما ينفق
والنضر اقرب من اسرت قرابه	واحقهم ان كان عتق يعتق
ظلت سيوف بني ابيه تنوشه	لله ارحام هناك تشقق
صبرا يقاد الى المنيه متعبا	رسف المقيد وهو عان موثق

قال ابن هشام فقال والله اعلم ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لما بلغه هذا الشعر
قال لو بلغني هذا قبل قتله لمننت عليه دل على ان القتل وعدمه مفوض اليه والجواب
ان ما ذكروه جميعا لا نسلم دلالته على التفويض فان تحريم اسرائيل يحتمل انه بالاجتهاد فمعناه
فمعناه انه حرمه على نفسه بدليل ظني واستثنا الاذخر من باب التخصيص والعباس
فهم انه لم يرد به العموم فنطق بما فهمه وقرره الرسول صلى الله عليه وعلى آله وسلم وقوله عليه السلام

العبي الحداد وفي النهايه لحديث العباس فانه لقيونهم جمع قين وهو الحداد والصايغ

لامرهم بالسواك ولو قلت نعم لوجبت محمول على الصبر وتعيين فيجوز ان تكون قد تخير
في هذه الصور المعينه بان قيل له لك ان تامر بالسواك وان لا تامر وان توجب الحج
مرة او في كل عام وان تقتل النضر وان تعفو عنه ولا يلزم من هذا جواز التفويض مطلقا
او على انه اراد الايجاب بالوحي لانه لا ينطق الا عن وحي بدليل قوله تعالى وما ينطق عن
الهوى ان هو الا وحي يوحى واضافه الى نفسه لان قوله دليل الوجوب وان صدر عن
وحي كما يعبر بذلك من الاحكام واما قصة قتيله فقد يجاب بانه انما ابيح له القتل وعلى
سمع قولها قبل القتل لتركه لانه احد الكارثين وبانه من الاسرا والحروب التي لاحلى
في انه يجوز للرسول صلى الله عليه والامام ان يجتهد فيها وكان اجتهاده الاول قاضيا بالقتل والثاني
بعدمه **وصل** لما كان التقليد وما يتبعه من معرفة المقلد والمقلد وما يقلد فيه
مقابلا للاجتهاد حسن الحاقه به التقليد ماخوذ من القلاده كان المستفتي جعل الفتيا
قلاده في عنق المفتي واما في الاصطلاح فهو قبول قول الغير دون حجة اي حجة
ذلك القول المقتضيه له فالقبول كالجنس والمراد به الاعتقاد والاذعان المقتضي
للاتباع والمراد بالقول الراي والمذهب فيشمل القول والفعل واضافته الى الغير
يخرج المعلوم بالضرورة لعدم اختصاصه بذلك المجتهد وما كان من اقواله وافعاله
التي ليس له فيها اجتهاد لانها لا تسمى قولا له بالمعنى الذي ذكرناه وقوله دون حجته
يخرج المجتهد الموافق اجتهاده لاجتهاد اخر لانه انما قبل ذلك الحكم واخذه من الدليل لا
من المجتهد وقولهم اخذ الشافعي بمذهب مالك في كذا او اخذ احمد بمذهب الشافعي
في كذا تجوز ويخرج ايضا الرجوع الى قول النبي صلى الله عليه وسلم وكذا الى الاجماع ورجوع
القاضي الى الشهود في شهادتهم لقيام الحجة فيها واما رجوع العامي الى المفتي فاضافه
الحجه الى صحيح القول ادخله كالاجماع وهو عند الجمهور ممتنع في العقليات من
مسائل الاصول كوجود الباري تعالى وما يجب له ويمتنع من الصفات وقيل بالجواز
وهو مذهب عبيد الله بن الحسن العنبري ويعزى للحشوية ايضا وقد روي عن
القسم وهي رواية ضعيفه او متاوله لتصريحه في كتاب العدل والتوحيد بخلاف ذلك
وروى عن ابي حنيفة انه قال ايمان المقلد معتبر وتاوله بعض الحنفية بان اعتباره
لمطابقته الواقع لا لجواز التقليد فانه بالتقليد اثم وهو مبني على ان المراد بالايمان
التصديق دون الاعمال والظاهر انه اراد بها كافر الايمان بالصلوة في قوله تعالى
وما كان الله ليضيع ايمانكم فلا يكون مما نحن فيه وثالث الاقوال الوقف وهو قول
البيضاوي لتعارض الادله من جانبي المنع والجواز فلهذا قال في منهاجه ولنا فيه
نظر ورابعها الوجوب للتقليد فيها وان البحث والاجتهاد فيها حرام اما لان المطلوب
فيه العلم وعندهم ان النظر لا يفيده واما لان النظر قد يورث شبهه فيكون ذلك
سببا للضلال على الرابع المشهورين والقول بالوجوب هو الظاهر من كلام الشافعي
قلنا في الاحتجاج للمنع العلم بالله تعالى وصفاته وغير ذلك واجب بالاجماع ولو
اقتضاه التقليد لزم النقيضان فيكون كل واحد منها حقا وهو محال بيان ذلك انه اذا
هو محال

قلنا اما ان اثبت في المسائل المختلف فيها كحدوث العالم وقدمه كان المقلدان عالمين
بهما فيلزم حقيتهما لا يقال انما يلزم حقيتهما لو كان كل مقلد فيه حقا لانا نقول مقدمات طريقه
افاده التقليد اليقين فاذا جاز افادته عدم افادته فانما نعلم افادته بالنظر فيه لا بمجرد التقليد
وايضا يمتنع حصول العلم بالتقليد لجواز الكذب على المخبر والمفتي بذلك مخبر غير معصوم
ولانه انما يفيد اليقين لو تيقن جميع مقدماته ومن جملتها صدق المخبر فالعلم به اما ان يكون
ضروريا او نظريا لا سبيل الى الاول بالضرورة ولا الى الثاني لاحتياج النظر الى الدليل وحسن
التقليد ليس بمجرد التقليد بل مع الاستدلال ولانه لزم عن الصحابة تسويغ الى
الجهل بالله تعالى هذا اشارة الى شبهه المجوزين وجوابها اما الشبهه فتقريرها ان النظر
لو وجب لكان الصحابة اولى به ولو وقع منهم في العقليات والاصول لنقل الينا كما نقل
نظرهم في الاجتهاديات وكان عدم نقله دليلا على عدمه فلا يكون واجبا واما الجواب
فتقريره انا نلتزم اولوية الصحابة به وانه قد وقع منهم والا لكانوا جاهلين بالله تعالى وصفاته
وهو باطل بالاجماع ولا نسلم دلالة عدم النقل على عدم الوقوع فان وضوح الامر عندهم
مع صفا اذهانهم وعدم المحوج لهم الى اكثار النظر لا تقتضي نقل الاختلاف من بعدهم لعدم
مشاهدة الوحي وكثرة الشبه التي لم يزل تحدث حينا فحينا واما الاجتهاديات
فخفاؤها وتعارض اماراتها احوج الى كثرة النظر والبحث واقتضى النقل وعدم الزامهم العوام
به ممنوع وهذه شبهه اخرى للمجوزين حاصلها انه لو وجب لالزم الصحابة رضي الله عنهم
العوام به واللازم باطل فان الاعرابي الجلف والامه الخرسا حكم باسلامهما بمجرد
الكلمتين وحاصل الجواب منع بطلان اللازم فقد الزموهم وليس المراد تحرير الادله
والجواب عن الشبه بل الدليل الجلي الذي يحصل بايسر نظر ويوجب الطمانينه كاف
وكان ذلك منهم كما قال الاعرابي البعرة تدل على البعير واثار الاقدام تدل على المسير
افسماوات ابراج وارض ذات فجاج لا تدلان على اللطيف الخبير ثم ان فطرهم قد جبلت
على توحيد الصانع وقدمه وحدوث الموجودات وان عجزوا عن التعبير عنه على
اصطلاح المتكلمين والعلم بالعبارة علم زائد لا يلزمهم قالوا ثالثا لو وجب لما نهي عنه
والتالي باطل فقد روي انه صلى الله عليه وسلم نهى الصحابة لما راهم يتكلمون في القدر
وقال تعالى ما يجادل في ايات الله الا الذين كفروا والنظر يفضي الى فتح باب الجدل
والمنهي عنه لا يكون واجبا واجيب بمنع كون النظر منهيا عنه وما تضمنه الحديث محمول
على انه صلى الله عليه وسلم لما علم صحة اعتقادهم وحقيته بينهم بما تلقوه عنه وشاهدوه
من المعجزات علم ان الجدال بعد ذلك لا يفيدهم شيئا بل ربما اورث شكا والاية
محمولة على الجدال بالباطل لقوله تعالى وجادلهم بالتي هي احسن وقدم وكونه مظنه
الوقوع في الشبه حاصل في المفتي مسلسل والاشارة الى الوجوب
هذه شبهه القائلين بوجوب التقليد وجوابها تقرير الشبهه ان النظر مظنه الوقوع
في الشبه والضلال لاختلاف القرائح والانظار بخلاف التقليد فكان واجبا والجواب
ان ما ذكرتموه حاصل في المفتي وهو الامام المقلد لانه ان نظر فنظره مظنه الوقوع في الشبه

Copy… versity

والضلال ايضا كما ذكرتم فيكون تقليد المقلد له حسنا اولى بان يحرم لان فيه ما في الاول
مع زياده احتمال كذب المفتي واضلاله لمقلده وان قلد غيره انتقل الكلام اليه وتسلسل
فان قيل لا نسلم لزوم التسلسل لاحتمال انتهائه الى صاحب الوحي المؤيد من عند الله قلنا
فان اتباع صاحب الوحي ليس تقليدا بل علم بطريقه فينتفي الوجوب على انه لا يمكن
محض التقليد لوجوب النظر في صدق كل مخبر هذا في العقليات واما الشرعيات فقد
اشار الى الخلاف بقوله ولا يلزم الا غير المجتهد في الاحكام الشرعية الفرعية يعني انه يجب على غير المجتهد
التقليد للمجتهد في الاحكام المذكوره ولو كانت قطعيه عند الاكثر وذهب معتزلة
بغداد الى منعه مطلقا وقال الجبائي يجوز في المسائل الاجتهاديه دون القطعيه
حجة الجمهور ما اشار اليه بقوله للاجماع يعني ان علماء الامصار ما انكروا على العوام
الاقتصار على اقاويلهم فحصل الاجماع قبل حدوث المخالف وايضا العامي اذا وقعت له نقعه
كان مامورا بشي فيها اجماعا وليس هو التمسك بالبراءة الاصليه اجماعا ولا الاستدلال
بادلة سمعيه اذ الصحابه لم يلزموهم تحصيلها ولانه يمنعهم عن الاشتغال بمعايشهم ولذا
كان الاجتهاد فرض كفايه ولانه في زماننا لا بد ان يعلم علوما كثيره يصعب عنها وقت
الواقعة فلم يبق الا التقليد ولا يعترض بوجوب معرفة ادلة العقليات لما مر ان المعرفه
الاجماليه المحصله للطمانينه كافيه في ذلك واما هنا فيحتاج الى تفصيل كثير وتعمق عزيز
وحجة الجمهور على الجبائي ان الفرق يقتضي ان يحصل العامي درجة الاجتهاد ويعقل
اذ لا يميز بينهما سوى المجتهد قيل في الاحتجاج لمذهب المانعين التقليد يوجب اتباع
الخطا بيان ذلك ان الخطا من المجتهد جائز وواقع وعلى تقدير وقوعه يجب اتباعه
قلنا و الخطا ايضا جائز مع ابداء المستند من المجتهد للمقلد لكون الباب ظنيا
وانتم تقولون بان المجتهد لو ابدى العبره مستنده وجب على الغير اتباعه وكذا المجتهد
يجب عليه مع احتماله الخطا فما هو جوابكم فهو جوابنا والحق ان الحكم المجتهد فيه متصف
بانه مظنون وبانه خطا على التقدير فكان الوجوب لاتباعه لكونه مظنونا واما من
حيث انه خطا فاتباعه حرام ولا امتناع في ذلك وانما الممنوع اتباع الخطا من حيث انه خطا
قالوا ايضا قال تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون قلنا مختص بالعقليات جمعا بينه
وبين ادلة اتباع الظن قالوا ايضا قد ذم الله التقليد بقوله تعالى انا وجدنا اباءنا على امة
قلنا المذموم التقليد الباطل الجاري على خلاف الدليل الواضح او في العقليات

مسئلة المفتي الفقيه وهو من قام به الفقه وقد تقدم تعريفه ولا بد من معرفه
عدالته يعني ان المستفتي لا بد ان يعلم او يظن علم المفتي وعدالته تصريحا وتاويلا
ولا يستفتي فاسق التصريح اتفاقا لعدم الثقه ولا المتاول لانه اذا اخطا في الادلة القطعيه
كان اولى ان يخطي في الامارات لكونها اخفى من الادلة فقوي الظن بخطائه فيها
ولا يجوز العمل بما ظن خطاه وقال القاضي يجوز استفتاؤه لان تحاشيه عن الكذب
والخطا واعتقاده لقبح ذلك يحصل الظن بصدقه قلنا ان سلم فانما يحصل الظن بمطابقة
خبره لاعتقاده واما ظن اصابته للحكم مع العلم بخطائه في القطعيات فبعيد حصوله

ومعرفة علمه وعدالته بالخبره او بالشهره بذلك ولو باستفاضة الفتوى بين الناس اذا
كان انتصابه بلا قدح من معتبر به فاما اذا اقدح من يعتد به من اهل العلم والورع في ذلك
المنصب لم يحصل الظن بعدالته فلا يجوز الاخذ بفتواه اللهم الا ان يعارض قدح القادح
خبر من مثله بعداله المنصب رجع الى الترجيح واما قدح من لا يعتد به فغير ضار اذا عرف ذلك
فلا يجوز ان يستفتي من يظن فيه انتفا العلم والعداله او احدهما اتفاقا ولا ان يستفتي
المجهول علمه وعدالته او احدهما في الاصح وقالت الحنفيه يجوز استفتا مجهول العداله
فقط وقيل يجوز استفتا المجهول علمه احتج المانعون بما اشار اليه بقوله لعدم الظن
بصحة فتواه بيان ذلك اما في مجهولهما معا فلانهما شرطان والاصل عدمهما ولان الغالب
على الناس التجاري على مقتضيات الشهوه والرغبه وعدم التركي والتثبت واما في مجهول
العلم وحده فلان غلبة الجهال على الناس توجب الظن بانتفا العلم وظن انتفائه يحصل الظن
بعدم صحة الفتوى قالوا ظاهر السلامه ولا نفتي الا بما نعلم قلنا معارض بظهور
الجهل لغلبته كما تقدم واما مجهول العداله فلان الاكثر غير عدل ولذلك لم يقبل شهاده
مجهول العداله ولا روايته قالوا الغالب في المجتهدين العداله قلنا لا نسلم و اختلف
في جواز افتا غيره اي غير المجتهد بمذهب مجتهد على اربعة اقوال اولها الجواز مطلقا
واليه ذهب الامام الرازي ومعنى الافتا عنه اعم من الاستنباط والحكايه وذلك
لانه ناقل فلا فرق بين العالم وغيره كالاحاديث والجواب ان ما ذكرتم هو غير النزاع
فان الكلام ليس فيمن ينقل عن المجتهد حكما للاتفاق على انه انما يعتبر في الناقل شرائط
الراوي التي تقدمت وانما الكلام فيما هو المتعارف من الافتا في المذهب لا بطريق نقل كلام
الامام و ثانيها الجواز في مجتهد المذهب وهو من له ملكة الاقتدار على استنباط
الفروع من الاصول التي مهدها الامام فهو في المذهب بمنزلة المجتهد المطلق فمن كان
له ذلك فله الفتوى لتميزه عن العامي والى هذا ذهب الامدي وابن الحاجب وغيرهما
واختاره الامام المهدي عليه السلام وذلك للاجماع فيه خاصه دون العامي بيان ذلك انه
تكرر الافتا من العلما الذين ليسوا مجتهدين في جميع الاعصار والامصار من غير انكار
و ثالثها جوازه ايضا لمجتهد المذهب مع عدمه اي المجتهد المطلق للضروره اما مع وجود
المجتهد المطلق فلا يجوز لكونه عملا بالاضعف مع امكان الاقوى وقد يجاب بمنع كون
مجتهد المذهب اضعف لانه يجب على المستفتي اتباع ظنه فاذا علم ان هذا عالم بمذهب
امامه متبع له وذلك مجتهد مطلق كان فتوى صاحب مذهبه وان لم يكن مجتهدا ارجح
عنده من فتوى المجتهد المطلق و رابعها المنع من فتوى المجتهد في المذهب واليه ذهب
ابو الحسين البصري وكثير من اصحابنا وقوله كالعامي اشاره الى ما تمسكوا به بانه لو
جاز للعالم غير المجتهد لجاز للعامي لانهما في النقل سوا وردنا بالفرق فان الدليل هو
الاجماع وقد يجوز للعالم دون العامي والفارق علم الماخذ واهلية النظر و في جواز
تقليد المفضول مع وجود الافضل قولان احدهما الجواز وهو مذهب ابي الحسين البصري
للوقوع بلا نكير يعني انه اشتهر افتا المفضولين من الصحابه والتابعين من غير انكار

ولقوله صلى الله عليه وآله وسلم بأيهم اقتديتم اهتديتم لما خرج العوام بأنهم مقتدون بمن عمولا به في
المجتهدين من غير فصل بفضل وقد تبع عدم الانكار لتخطئة بعضهم لبعض وتخطئة
المتبوع تستلزم تخطئة التابع ولو سلم فانما ترك لانه لا يجب على العالم ان يبحث عن حال كل
عامي لفتوى هذا دون ذلك حتى ينكر عليه ترك الطرق التفصيل واذا لم يبحث لم تظهر
له حاله فترك الانكار لتجويز انه قد نظر واتبع الراجح في ظنه لا لتسويغ اتباع المفضول
واما الحديث فقد بينا فيما سبق طرفا مما فيه من المقال وثانيها المنع من تقليد المفضول
فيجب عليه الاخذ بقول الاكمل علما وورعا وهذا مذهب المؤيد بالله وابي طالب والمنصور بالله
والشيخ الحسن ومقتضى كلام الرازي قال الدواري واحسب انه قول جميع الاصوليين الا
الشيخ ابا الحسين قال الدواري هذا في العامي الذي لا يميز بين وجوه المسائل وادلتها
واما المميز الحافظ لاقوال العلماء والخائض في ادلتهم فالواجب عليه الرجوع الى ما يقوى له من
ادلة المسائل وتعليلها وان لم يكن مجتهدا كما عليه متفقهة زماننا وانما ذهب الذاهبون
الى هذا القول لوجوب اتباع الظن مع تعذر القطع واقوال المجتهدين عند المقلد كالادلة
عند المجتهد فيدفع تعارضها بالترجيح وليس الا ان يكون قائله افضل في ظنه ولا يبعد
دخوله في احاديث الامر بالاجتهاد لانه يمكنه الاجتهاد في اعلم المجتهدين وادينهم
بالتسامع والشهرة ورجوع العلماء اليه واقبال الناس عليه وذلك مما يطلع عليه بسهولة
فيكون طريقا الى قوة ظنه واذا لزمه الاجتهاد في تعرف امر مشتبه فله ثلاث حالات
الاولى ان يظهر له اعلمية احدهما فيتبع الاعلم منهما اما اذا استويا في الورع فظاهر
واما اذا كان ناقص العلم زائد الورع ففيه خلاف فذهب الامام المؤيد بالله والشيخ
الحسن وحفيده الى الترجيح بالاعلمية وهو قول الجمهور وذهب البعض الى الترجيح
بزيادة الورع لان شدة الورع تبعث على الاستقصاء في البحث عن مناط الحكم
وكلام الجمهور اولى لان المسالة مبنية على استوائهما في الورع المحتاج اليه في الاستقصاء
والتعرف لحكم المسالة بحيث لا يتسارع واحد منهما الى الحكم قبل اتما الطرحقه والزيادة المفروضة
من وراء ذلك ثم اذا استويا في العلم وكان احدهما اشد ورعا من الاخر كان الاورع
ارجح بلا خلاف وهاتان الحالتان وهما المعتمد في الرجوع الى راي المجتهد وزاد المؤيد بالله
على ذلك ما يوجب التفاوت من شدة البحث وجودة الخاطر وكون احدهما افرغ للبحث والاخر
اكثر شغلا قال الدواري ويقرب ان الاختصاص بالمنصب النبوي وجه ترجيح لان
علم اهل البيت اعم بركة وانظارهم مقرونة بالاصابة وهم مثبتون بخلاف غيرهم
لشرف رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وان استويا عند العامي فيما ذكر من خصال الترجيح على بعد
اي الاستواء لان الاغلب انه لا ينفك التفاوت في المكلفين والجمهور من الاصوليين
على التخيير للمقلد في اتباع ايهما شاء وان اختلفوا فطائفة يخيرون في كل حادثة وطائفة
يجيزون الى اول فتوى ثم يلتزمون قول صاحبها احتج القائلون بالتخيير مطلقا بان
المستفتي لو لم يكن مخيرا مع استواء المفتين لتعين عليه اتباع احدهم من غير مرجح وهو
تحكم باطل لان المفروض ان ليس بعضهم اولى من بعض في وجوب الاتباع فان قيل استواء

المجتهدين عند المقلد كاستواء الامارتين عند المجتهد فلم خيرتم هنا لا هناك فقد اجيب
بان المجتهد اذا اطرح الامارتين يجد مسلكا اخر وهو قضية العقل ولا كذلك المقلد فلو
اطرحهما انسد عليه حكم الحادثة واحتج الاخرون بان عدم المزية لبعضهم على بعض
يمنع الانتقال الى غير المفتي اذ لا وجه لها الا اتباع الهوى واجيب بان وجهه اتباع الدليل
من الكتاب والسنة والاجماع الموجب للرجوع الى العلماء والحق لا يقدح فيه موافقته للغرض
والحق انه يجب اتباع الاحوط من الاقوال فانه وجه مرجح للانتقال فيعمل بالعزائم
وان تكافات فالتخيير وهذا فيما يخصه واما ما يتعلق بالخصومات فالرجوع فيه الى الحاكم
كيف كان قطعا لها وقوله في الاصح اشارة الى ما قيل من وجوب التزام قول من افتى
اولا والى ما قيل من جواز الاخذ بالاخف لقوله تعالى يريد الله بكم اليسر وغير ذلك من
الاقوال ويحرم الرخص فلا يجوز ان ياخذ من مذهب كل مجتهد بالاهون لادائه
الى الخروج عن الدين وهو اجماع الامام يروى عن الشيخ ابي اسحق المروزي قال المحلي
والظاهر ان النقل عنه سهو لانه قد روي عنه التفسيق بذلك وفي جواز تقليد
الميت اقوال اولها الجواز وهذا مذهب جمهور المتاخرين للوقوع بلا نكير فكان
اجماعا بيان ذلك ان عمل الامة في كل قطر بمذهب ائمة الامة كالهادي والناصر والفقهاء
الاربعة وغيرهم شائع لا ينكر فكان اجماعا وثانيها انه يجوز تقليد المجتهد الميت مع
فقد المجتهد الحي للضرورة بخلاف ما اذا لم يفقد فلا يجوز لدليل المانعين وثالثها
المنع من تقليد الميت وهو مذهب الاكثرين لعدم اعتبار مذهبه لانعقاد الاجماع بعده
فلو اعتبر لم ينعقد اجماع اللاحقين على احد قولي السابقين قلنا مسلم لولا قيام الدليل
على انعقاد الاجماع بعد الخلاف المستقر كما تقدم تحقيقه وحينئذ لا يلزم من سقوطه اي
قول المجتهد الميت معه اي مع انعقاد الاجماع بعده على خلافه السقوط لقوله مطلقا
يعني سواء اجمع على خلاف قوله ام لا كالامارة فانه لا يلزم من سقوطها للاجماع على خلافها
في الزمن اللاحق سقوطها في الزمن السابق بحيث يمنع العمل بها فيه واذا ثبت جواز
تقليد الميت فاعلم ان ما يوجد من كلام المجتهد ومذهبه في كتاب معروف به قد
تداولته النسخ يجوز لمن نظر فيه ان يقول قال فلان كذا وان لم يسمعه من احد نحو
جامعي الهادي الى الحق عليه السلام لان وجودها على هذا الوصف بمنزلة الخبر المتواتر او
الاستفاضة ولا يحتاج مثله الى اسناد وفيه اي في تقليد الميت اقوال اخر غير ما
تقدم منها قول بعضهم بالجواز ان قلده في حياته واستمر عليه بعد وفاته لا غير
وقول اخرين بانه اولى من تقليد الحي لانه يؤمن فيها تغير الاجتهاد مع اختصاص الاول
بانه بعيد وعليه انه يقلد حيا وقول اخرين بانه يجوز اذا نقله مجتهد في مذهبه لانه
لمعرفته مداركه يميز بين ما استمر عليه وما لم يستمر عليه فلا ينقل لمن يقلده الا ما استمر عليه
مسألة ذهب كثير من متاخري اصحابنا وغيرهم الى ان التزام مذهب امام واحد
كالهادي اولى من عدم الالتزام لايجاب البعض له اي للالتزام كالامام المنصور بالله
والسعد وغيرهما فيكون الالتزام اقرب الى الاخذ بما قرب من الاجماع لان الاكثرين يجب

Copy… versity

قائل بالندب وبالوجوب وعورض احتجاجهم على ما فيه بما عليه البعض الآخر مستوطئ من اقوال المجتهدين كوالدنا المنصور بالله عليه السلام وغيره وله فيه تفصيل في ارشاده وقد اختلف وكونه اى المقلد يصير ملتزما او غير ملتزم فعلى الاول يكون ملتزما اما بالعمل بما عمله خاصه كما ذهب اليه الجمهور فاذا عمل العامى بقول المجتهد في حكم مسئله فليس له الرجوع عنه الى غيره وحكى شارح المختصر وغيره الاتفاق على ذلك او يكون ملتزما بالافتاء فقط فاذا استفتى عامى مجتهدا في حكم لم يكن له ان يستفتى غيره في ذلك الحكم ولا غيره بل يجب عليه اتباعه في سائر الاحكام الشرعيه ونسب هذا القول الى المنصور بالله عبد الله بن حمزه عليه السلام واحتج له بان المقلد في اختيار من يقلده بمنزلة المجتهد في ترجيح الامارات فمتى اختار عالما لفتواه فقد صار ذلك العالم بمنزلة الامارة الراجحة عند المقلد ورد بالاجماع على خلافه للقطع بان الناس في كل عصر يستفتون المفتين كيف اتفق ولا يلتزمون سوال مفت بعينه وقد شاع وتكرر ولم ينكر او يكون ملتزما بالافتاء مع صحة قول المفتي عنده فمتى صح قول المفتي في نفس المستفتي كان ملتزما واجبا عليه الاتباع له في جميع اقواله ونسب هذا القول الى ابن السمعاني وسبهته وجوابها ما سبق او يكون ملتزما بالنيه للالتزام فاذا نوى التزام مذهب امام معين لم يجز له مخالفته وهو مذهب الامام المهدي والامام شرف الدين وغيرهما ويوخذ حجته وجوابها مما سبق او يكون ملتزما بها اى بالنيه مع الشروع في العمل فيصير ملتزما ما قبل تمامه ولابن الشحاتي قول قريب هذا وهو انه يصير ملتزما بالفتوى مع الشروع في العمل او يكون ملتزما بها وهي النيه والشروع في العمل فاذا شرع في العمل بقول المجتهد او نواه لم يجز له العمل بخلافه وهذا قول الحاكم او يكون المقلد غير ملتزم بها مطلقا يعني ان المقلد لا يصير ملتزما بشي مما ذكر وانما يجب عليه الترجيح بين المجتهدين كما سبق وقوله خلاف مبتدا خبره ما تقدم من قوله وفي كونه يصير ملتزما وللامام شرف الدين عليه السلام كلام في الفرق بين الملتزم وغيره حاصله ان الملتزم هو من نوى الالتزام لمذهب معين والمقلد العامل به والصحيح ان الملتزم والمقلد متحدان في المعنى على ما ذكر من الخلاف ولا فرق بينهما الا عند من نفى اللزوم بالالتزام لانه يجعل العامل مقلدا ولا يجعل للالتزام معنى ويحرم اى بعد التقليد والالتزام باى هذه الوجوه على الخلاف فيها الانتقال الى تقليد مجتهد اخر لان قول المجتهد عند المقلد كالدليل عند المجتهد فلا يجوز له الخروج كما لا يجوز للمجتهد الا الانتقال في الاول لرجحان غيره حسبما كما تقدم وفي قوله لرجحان غيره تنبيه على ان المراد بالرجحان المرجحيه كان يظهر للمقلد زيادة غير من قلده في العلم او الورع او غيرهما من الصفات المقتضيه للترجيح فانه يجب حينئذ الانتقال الى تقليد الراجح على المختار كما يجب على المجتهد اتباع الراجح من الامارات وان كان رجحانها متجددا

المقصد السابع من مقاصد هذا الكتاب

في التعادل وهو في اللغه التساوي وفي الشرع استواء الامارتين عند المجتهد بحيث لا يكون لاحداهما فضل على الاخرى والترجيح وهو في اللغه فضل في احد جانبي المعادله ومنه

قوله عليه السلام زن وارجح وفي الشرع تقويه احدى الامارتين على الاخرى ... اى احدى الامارتين بسببها اى بسبب التقويه وهو وجود فضل في احداهما

مسئله

ولا يتصور تعادل في مادلالته وطعيه اذ لا تعارض بين قطعيين لزوم التنافي لان الكلام في تعادل المتعارضين وهما نقيضان فلو وجدا لثبت مقتضاهما ولا تعادل ايضا بالمعنى الذي ذكرناه بين قطعي وظني لانتفاء الظن بالقطع بالنقيض واما التعادل في الظنيين فقد يكون في نفس الامر وقد يكون في نظر المجتهد اما التعادل في نفس الامر ففيه قولان احدهما المنع وهو مروي عن الامام يحيى واحمد بن حنبل والكرخي وابي الحسين والشيخ احمد صاحب الجوهره وانما منع لزوم العبث بيان ذلك ان المجتهد اما ان يجب عليه العمل بهما او باحدهما معينا او مخيرا او لا يجب والكل باطل فالاول للتناقض والثاني للتحكم والثالث لاستلزام التخيير بين الاباحه والحرمه وهو ترجيح الشرع بالتشهي او بين الحرمه والوجوب وهو ترك لها والرابع للعبث وثانيهما الجواز وهو قول الجمهور وذلك لعدم دليل المنع وفيه نظر لما سبق من الدليل وقولهم لا نسلم الحصر فيما ذكر من الاقسام لوجود قسم اخر وهو العمل بمجموعهما وذلك بان يجعلا كالدليل الواحد وحينئذ يوقف المجتهد او يتخير ... يرجع به الى الحكم ... لبطلان حكمهما مع الموقف لان المجتهد حينئذ يطرحهما ويرجع في الحادثه الى غيرهما من الشرع او العقل وللزوم ترجيح الاباحه على الحرمه مع التخيير او ترك الوجوب والحرمه وقد ثبت بطلان ذلك واما التعادل بين الامارتين في نظر المجتهد بحيث لا يرجح احداهما على الاخرى عنده فجائز عند الجميع فان وقع عمل فيما تعارضا فيه بغيرهما من شرع او عقل وهذا مذهب اصحابنا واكثر الفقهاء والتخيير بينهما كما ذهب اليه القاضي الباقلاني والجبائيان لزوم الترك للامارتين كان مدلول احدهما واجبا والاخر محظورا لان العمل بامارة الوجوب يرفع التحريم والعمل بامارة التحريم يرفع الوجوب ولزوم التشهي في الشرع حيث كان احد مدلولي الامارتين اباحه والاخر تحريما فان العمل بامارة الاباحه حينئذ اتباع للتشهي في الشرع وعلى القول بالتخيير يعمل المجتهد والمستفتي فيما يعمل به بما شاء في غير الخصومات اذ لو خير الخصمان بطل نصب الحكام فعلى هذا لو حكم باحدى الامارتين لم يجز له بعد ذلك ان يحكم بالاخرى

ولما فرغ من التعادل وبيان ما يصح

فيه وما لا يصح فيه اخذ في باب الترجيح بين الامارات الموصله الى التصديقات الشرعيه وقولنا اقسام لانه اما بين منقولين او معقولين او مختلفين والكلام في ترجيح الحدود وان كان حقيقا بالتقدم على الكلام في ترجيح الادله الظنيه لان الاول يوصل الى التصور والثاني الى التصديق والتصور مقدم على التصديق طبعا فليقدم عليه وضعا لكن لما كان الغرض الاهم في هذا الفن هو الكلام على ترجيحات الادله لكونه اكثر المباحث الفقهيه من الحدود واشد حاجه قدم الكلام فيها واعلم ان التعارض يكون في نوع واحد كظاهرين من الكتاب او السنه او الاجماع او المعقول ويكون في نوعين وقد اقتصر في المختصر على ذكر المنقول الا في المنقول والمعقول لمعرفته فقدم ما تقدم منها ما يتعلق بها ما لي ان شاء الله وسعى ان يشار في الشرح الى شي من ذلك اشاره خفيفه تسهيلا على

Copy… University

الطلاب فنقول اما التعارض الواقع بين الظاهرين من الكتاب والسنه فان كانت السنه
متواتره فهي كالكتاب وان كانت احادا فان تساويا في المتن وعما يرجع الى امر خارج
فالكتاب اولى لتواتره وان كان منها قطعيا دون سنه فالسنه اولى من ظاهر الكتاب بان
يكون خاصه وهو عام او مقيد وهو مطلق او متحد المدلول وهو متعدده او صريحه الدلاله
وهو بجهه الاشاره والاقتضا او التنبيه او الايما او المفهوم او موافقه لدليل اخر كما يجي
وظاهره على خلافه او غير ذلك مما تقدم مفصلا والوجه في ذلك ان تطرق الخلل الى السنه
انما هو من جهة ذهول الراوي وعلمه عما رواه واما ظاهر الكتاب فالخلل يتوجه من جهته
الى جهه وقوفا على جهه الدلاله او جهه المعارضه او دليل التاويل واحتمال هذه اقرب
من احتمال الغفله في حق الراوي المعروف بالعداله والثقه وكثرة التجربه واما التعارض
بين الظاهرين من الاجماع والكتاب فالكلام فيه كما سبق سوا كان الاجماع متواترا او
احادا الا ان الاجماع قد يرجح بكونه غير قابل للنسخ بخلاف الكتاب وهكذا الكلام في
التعارض بين السنه والاجماع ° **ثم قدم الكلام** في الترجيح بين المنقولين على
القسمين الاخرين لاصالة المنقول في الاحكام الشرعيه فقال **مسله** يجب ان
يطلب الترجيح بين الامارتين ليعمل بالراجح ويطرح المرجوح وسوا كان دليل الرجحان قطعيا
او ظنيا وخالف الباقلاني فما رجح بالظن هذا ان تعذر الجمع بينهما من كل وجه بان
تفيد احدهما خلاف ما افادته الاخرى لا ان امكن ولو من وجه بان يحمل احداهما
بما لا يوافق الاخرى كحديث فاستعد للبلا العشر مع حديث ليس فيما دون خمسه اوسق
صدقه فالاول شامل لما دون خمسه الاوسق وغيره فحملناه على غيره جمعا بين الدليلين
ولو كان المتقابلان من الكتاب والسنه فان العمل بهما من وجه اولى من اطراح احدهما
وذهب البعض الى تقديم الكتاب محتجا بحديث معاذ المتقدم ولا حجه فيه لان معاذا
انما اراد العمل بالكتاب حيث وجد حكم الحادثه فيه فقط وبالسنه حيث وجد الحكم فيها
فقط ولو سلم فهو محمول على تقديم الكتاب على السنه على فرض تعارضهما من كل وجه
وذهب اخرون الى تقديم السنه لقوله تعالى لتبين للناس وجوابه ان التعارض للكتاب
من كل وجه غير مبين له مثاله قوله تعالى الا ان يكون ميتة مع قوله صلى الله عليه وآله وسلم في البحر
هو الطهور ماوه والحل ميتته فحملنا الآيه على ميتة البر لتبادرها الى الاذهان جمعا
بين الدليلين ° واما ان لم يمكن الجمع بينهما بوجه من الوجوه فالترجيح ان كان بين
منقولين من نوع واحد ففيه اربعه اقسام تشترك فيها الكتاب والسنه والاجماع
الا الترجيح بمتن الروايه فانه مختص بغير الكتاب والمتواتر من السنه ° اولها الترجيح
بحسب السند وهو الطريق الى ثبوت المتن ° وثانيها الترجيح بحسب المتن وهو نفس الدليل
من امر او نهي او عموم او خصوص او اجماع او غير ذلك وثالثها الترجيح بحسب الحكم المدلول
كالحظر والاباحه ورابعها الترجيح بحسب الخارج وقد جمع كلا منها في مسلك ° اما السند
فيرجح فيه بكثرة الرواه لافادة كل واحد منهم الظن وبزيادتهم يزداد الظن قوة
حتى ينتهي الى التواتر وهذا مذهب الجمهور وخالف فيه الكرخي وقد اشار الى خلافه وحجته

حاشية: [illegible]

قوله ما يلزم في الشهادة يعني لو رجح بالزياده للزم مثل ذلك في الشهاده والتالي باطل
اما الملازمه فلان المفروض ان الزياده لم تخرجهما عن حد الظن واما التاليه فلان
وردها الفرق بان باب الشهاده اضيق فليس كلما رجح به الروايه يرجح به الشهاده ولذا
اعتبر لفظها حتى لو اتى العدد الكثير بلفظ الاخبار لم يقبلوا وردت شهادة النسا ولو
كثرن فكانت الشهاده مستنده الى توقيفات تعبديه و يرجح فيه بعلم الفقه في
احد الراويين فان العالم اذا سمع ما لا يجوز اجراوه على ظاهره بحث عنه ونظر في سببه
فيطلع على ما يزيل الاشكال وقيل لا يرجح به الا فيما روي بالمعنى و علم العربيه لتمكنه
الحفظ في مواضع الغلط واورد عليه ان النحوي يعتمد على لسانه فلا يبالغ في الحفظ
وفيه نظر لان علمه ينبهه على مواضع الغلط فيتحفظ عنها و يرجح بزياده الورع والضبط
والفطنه وحسن الاعتقاد والثقه وكل من زاد في صفه من هذه الصفات يرجح خبره على خبر
مقابله ومن وجوه الترجيح اشهريه احدهما اي احد هذه الاوصاف المتقدمه فاذا
كان احد الراويين اشهر بشي منها وان لم يعلم رجحانه فيها فان خبره يكون اولى لان
الاشهريه تفيد الرجحان ومنها الاعتماد على الحفظ وبذكر السماع للحديث لا على الخط
والنسخه قال الازموي رحمه الله وفيه احتمال ومنها استمرار العقل فان خبر من
مات كامل العقل ارجح من خبر من اختلط عقله في اخر عمره ولهذا دونوا في المختلطين
ومنها موافقه العمل فخبر العامل بروايه نفسه ارجح من خبر من لم يعمل بروايته اولم
يعلم انه عمل بها لان العمل بالروايه يضعف وهم الكذب فيها و منها مباشرة القصه فخبر
صاحب القصه المباشر لها ارجح من خبر غيره لكونه اعرف بما روى كروايه ابي رافع
رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم تزوج ميمونه وهو حلال وبنى بها وهو حلال قال
وكنت انا الرسول بينهما اخرجه احمد والترمذي وحسنه فانها ترجح على روايه ابن عباس
رضي الله عنه انه صلى الله عليه وآله وسلم تزوجها وهو محرم اخرجه الخمسه ولهذا قال ابو داود قال
ابن المسيب وهم ابن عباس رضي الله عنهما في تزويج ميمونه وهو محرم وكروايه ميمونه رضي الله عنها
قالت تزوجني رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ونحن حلالان بسرف اخرجه مسلم وابو داود
والترمذي زاد الترمذي وبنى بها حلالا وماتت بسرف ودفناها في الظلة التي بنى بها
فيها فهذه الروايه ارجح من روايه ابن عباس لكونها المباشره للقصه ايضا و منها
القرابه من الراوي لمن روى عنه بان لا يكون بينهما حجاب كروايه القسم عن عائشه
ان بريره اعتقت وكان زوجها عبدا فيما رواه مسلم فانها ترجح على روايه الاسود عن
عائشه ان بريره اعتقت وكان زوجها حرا المتفق عليه لان القسم بن محمد بن ابي بكر ابن اخيها دون
الاسود لانه كان لا يكلمها الا من وراء حجاب و منها القرب يعني قرب الراوي من المروي
عنه بان يعرف بانه كان عند التحمل قريبا دون الاخر كما تقدم روايه ابن عمر انه صلى
الله عليه وآله وسلم افرد التلبيه على روايه من روى انه ثناها اي قرن لانه روى ان ابن عمر
كان تحت ناقته حين لبى فالظاهر انه اعرف و منها التقدم في الاسلام كاكابر الصحابه
فان رواتهم تقدم على روايه الاصاغر منهم لقرب الاكابر من مجلس رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم

Copyright ... University

فى الاغلب فالظاهر انهم اعرف هذا كلام الجمهور من اصحابنا وغيرهم وعن احمد انه
تقدم الاكثر فالاكبر فيقدم روايه الخلفا الاربعه على غيرهم قالوا ولذلك كان على
رضى الله عنه يحلف الرواه ويقبل روايه ابى بكر من غير تحليف وقد عكس هذا القول
في راى بعض فقها العامه فقضوا بتقديم روايه متاخر الاسلام على روايه متقدمه
لان متاخر الاسلام يحفظ اخر الامرين من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ولهذا قال
ابرهيم النخعى كان يعجبهم حديث جرير البجلى فى المسح على الخفين لان اسلامه كان بعد
نزول المائده فالواو فى معنى باخر الاسلام باخر الصحبه ولذلك قدموا روايه ابن عباس
في التشهد على روايه ابن مسعود والقول الاول اولى لان المتقدم فى الاسلام
اعرف واشد تحرزا وتصونا لزياده اصالته فى الاسلام وقول ابن عباس كنا ناخذ
بالاحدث فالاحدث معناه تقدم المتاخر بقرينه على المتقدم والله اعلم ومنها شهره النسب
لان اهتمام النسيب بالتصون والتحرز وحفظ الجاه اكثر ومنها عدم اللبس لمضعف
فيقدم روايه من لا يلتبس امره بمن هو ضعيف الروايه على روايه من يلتبس لذلك
لكون الاول اغلب على الظن ومنها التحمل بالغا فيقدم روايه من تحمل الحديث
بالغا على روايه من تحمله صغيرا قطعا او احتمالا لخروج الاول عن الخلاف فيكون
الظن به اقوى ومنها شهره العداله فيقدم حديث مشهور العداله وهو الذى لا
يحتاج الى تزكيه كائمه الحديث ونحوهم ممن اشتهرت عدالته على من عرفت عدالته
بالتعديل ومنها كثره المزكين واعدليتهم واوثقيتهم فمن كان مزكوه اكثر واعدل او اوثق
كان حديثه ارجح من مقابله فان اختلفت الصفات بان كان مزكوا هذا اكثر ومزكوا
هذا اعدل او نحو ذلك فهو موضع اجتهاد ومن جهات الترجيح صريحها اى صريح التزكيه
فمن كانت تزكيته بالصريح من الفاظها قدم حديثه على حديث من كانت تزكيته نفس الحكم
بشهادته وهو اى الحكم بالشهاده مقدم على العمل بالروايه لانه يحتاط فى الشهاده
اكثر ومنها قلة الوسائط والمراد به قلة عدد الطبقات الى منتهاه فيرجح على ما كان
اكثر لقله احتمال الخطا بقله الوسائط ولهذا ارغب الحفاظ فى علو السند وبالغوا في
طلبه ومنها الاسناد فاذا تعارض المسند والمرسل رجح المسند هذا مذهب كثير
من اصحابنا والشافعيه وعند الحنفيه العكس حكاه عنهم فى فصول البدائع وعند
القاضى عبد الجبار والشيخ ابى الحسن وغيرهما انهما متساويان احتجت الحنفيه بان الثقه
لا يقول قال النبى عليه الصلوه والسلام الا اذا قطع بقوله ولذا قال الحسن اذا احدثنى
اربعه نفر من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قلت قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
واجيب باحتمال ان قطعه عن اجتهاد فى عداله الراوى والاجتهاد يحتمل الخطا والمجتهد
لا يقلده فلابد من ذكر الرواه ليجتهد فى عدالتهم وقد لا يعلم المرسل جرح الراوى
ويعلمه المجتهد ورد بان الاتباع يغلب ظن الصدق لا سيما من المجتهد لا يسمى مقلدا
والتحقيق ان المرسل لا يجزم بان النبى صلى الله عليه وآله وسلم قال بل يظن انه قال ففى الارسال
مجرد ظنه وفى الاسناد ظنون جميع الرواه واصاعد اليه من اعقل ذكرهم فى المرسل لا نعرفها

الا المرسل والمذكور فى المسند يعرف عدالته جمع من يجتهد من اهل الاسناد فيكون
كمن كثر مزكوه ومنها قرب الارسال فارسال الصحابى اولى لقبوله بالاتفاق والا فعل
ذكره فى المتن لعلته وبعده ارسال التابعى لقلة الوسائط وبعد ذلك ارسال من عرف
من حاله انه لا يرسل الا عن عدل لحصول الظن بعدالة من طواه ومنها ذكر السبب
للحديث فان ذكره دليل اعتنا راويه بالحديث وكمال ضبطه له فيقدم ما ذكر سببه على ما لم
يذكر ومنها الاتفاق على رفعه فاذا كان احد الحديثين لم يختلف فى رفعه الى الرسول
صلى الله عليه وآله وسلم والاخر مختلف فى رفعه ووقفه قدم منهما ما لم يختلف فيه ومنها دراسة
السمع والمتلفظ بسمع وهكذا سائر مراتب التحمل كما تقدم فانه تقدم كل ما سبق من
قوله وقلة الوسائط على مقابله كما عرفته مفصلا ومنها التصريح بالسماع من الراوى
عمن روى عنه فانه يقدم على لفظ محتمل للسماع وغيره نحو قال وعلى نحو هذا سائر
مراتب الفاظ الراوى التى تقدمت ومنها السكوت من الرسول صلى الله عليه وآله وسلم
عما وقع فى حضرته صلى الله عليه وآله وسلم حضورا فانه يقدم عليه اى على ما وقع فى حضرته صلى الله
عليه وآله وسلم غيبة اى فى غير مجلسه وسمع به ولم ينكره اذ الغفلة عما جرى فى مجلسه
اقل وابعد اللهم الا اذا كان خطر ما جرى فى غير حضرته اكد واتم من خطر ما جرى
فى حضرته بحيث يكون الغفلة عنه لشده خطره ابعد فانه يكون موضع اجتهاد
لتعارض جهتى الترجيح ومنها اللفظ على المعنى فاذا كان احدى الروايتين بلفظ
النبى صلى الله عليه وآله وسلم والاخرى بالمعنى كقول الراوى امر او نهى قدمت الروايه
باللفظ على المعنى لاحتمال ان يكون الراوى سمع ما ليس بنهى فظنه نهيا او سمع لفظ
الامر والنهى من النبى صلى الله عليه وآله وسلم فظن ان الامر بالشى نهى عن اضداده وان
النهى عن الشى امر باحد اضداده فكان تطرق الخلل الى الروايه بالمعنى اقرب
ومنها القول والفعل والتقرير اما القول فلقوه دلالته ولهذا اتفق على حجيته
دون حجيه الفعل واما تقديم الفعل على التقرير فلان الغفلة عن فعل الغير اكثر
من الغفله عن فعل النفس ومنها عدم انكار الاصل لروايه الفرع عنه فان ذلك
جهه ترجيح لما لم ينكر على الاخر وهو الذى انكره الاصل انكار نسيان وتوقف
لا انكار جزم وتكذيب لما تقدم من ان ما انكره الاصل انكار تكذيب غير مقبول وذلك
لكونه مع عدم الانكار اغلب على الظن منه مع الانكار ولان ما انكره الاصل انكار
توقف مختلف فيه

مسئله واما جهات الترجيح بحسب المتن فمنها النهى والامر والاباحه
اما ترجيح النهى على ما بعده فلانه لدفع المفسده والامر لجلب المصلحه سواء
ادركت الجهتان او لم يدركا لما عرفت من ابتنا الاحكام على المصالح والعقلا بدفع
المفاسد اشد اهتماما منهم بجلب المصالح ولهذا كان شرع العقوبات لفعل المحرم اكثر
منها لترك الواجب ولان افضا الحرمه الى مقصودها اتم لانه يحصل بالترك مع القصد
وعدمه بخلاف فعل الواجب ولان النهى للدوام دون الامر ولقلة محامل لفظ
النهى دون الامر لما عرفت من زياده المعانى الجاريه فى الامر على المعانى الجاريه فى النهى

سقط لكن بعدا من وجوه الترجيح على الاصل لان من يرسل لا عن عدل عن ... بالتصريح ... بالرجح فلينظر

وزيادة ما اختلف فيه من معاني الامر الحقيقية على معاني النهي الحقيقية واما ترجيح
الامر على الاباحة فللاحتياط لاستواء الطرفين في المباح دون المامور به وقيل بالعكس لوجوه
معناها وكثرة معاني الامر واستلزام تقديمه تعطيل الاباحة بخلاف العكس لان ترجيح
المبيح فيه تاويل الامر بصرفه عن ظاهره والتاويل اولى من التعطيل ولاشتمالها على مقصود
الفعل والترك ولا شك ان جهة الاحتياط ارجح ومنها الاقل احتمالا على الاكثر احتمالا كما
ذكرناه من كون النهي اقل احتمالا من الامر والاباحة اقل احتمالا منهما فالاقلية جهة ترجيح
وان عارضها جهة ترجيح اخرى ومنها الحقيقة الشرعية والعرفية على اللغوية فالمجاز
كما اذا كان لفظ واحد له مدلول لغوي وقد استعاره الشارع في معنى اخر وصار عرفا له
فانه اذا اطلق الشارع ذلك اللفظ وجب حمله على عرفه الشرعي دون المعنى اللغوي
لان الغالب من الشارع انه اذا اطلق لفظا وله موضوع في عرفه انه لا يريد به غيره وقد
سبق له مثالان وهكذا الكلام في لفظ له محملان لغوي وعرفي ولغوي او حقيقي ومجازي
فانه تقدم العرفي لكونه اشهر على اللغوي والحقيقي لما تقدم على المجازي وهكذا اذا
تعارض لفظان حقيقي ومجازي ومنها جهات للترجيح اشار اليها بقوله وهو اي
المجاز تقدم لرجحان دليله او شهرته او قرب جهته او شهرة مصححه او قوته او قربه في المجازية يعني
اذا تعارض لفظان مجازيان فللترجيح بينهما وجوه منها ان يكون دليل احدهما ارجح
من دليل الاخر كان يثبت احدهما بنص الواضع او بصحة النفي و الاخر بعدم الاطراد
او بعدم صحة الاشتقاق لكون الاخيرين من الادلة الضعيفة على ما سبق ومنها شهرة
احد المجازين على الاخر فان الشهرة توجب الترجيح لعدم افتقاره الى القرينة
حينئذ او لقلة افتقاره اليها فان الشهرة تستلزم اما عدم الافتقار كما اذا كان مجازا
منقولا او قلة الافتقار اليها كما اذا قارب حد النقل ولم يبلغه كما لو قيل من تغوط
فعليه الوضوء مع من تبرز فلا وضوء عليه فان لفظ الغائط اشهر في الحدث من البراز
ومنها ان يكون احد المجازين اقرب جهة الى الحقيقة من الاخر كما اذا نفيت الذات
فان جعله مجازا من نفي الصحة اولى من جعله مجازا من نفي الكمال لان نفي الصحة
اقرب الى نفي الذات من نفي الكمال ومنها ان يكون مصحح احد المجازين وهو العلاقة
مشهورا او اشهر دون الاخر ومنها ان يكون المصحح في احد المجازين قويا كان تكون
العلاقة فيه اقوى من علاقة الاخر كاطلاق السبب على المسبب فانه اقوى من
اطلاق المسبب على السبب لان السبب لا يوجد بدون مسببه والمسبب قد يوجد
بدون سببه الخاص بان يثبت بسبب اخر ومنها قرب المصحح كالسبب الذي بلا واسطة
والسبب الذي بواسطة فان الاول اقرب من الثاني فهذه ست جهات لترجيح المجاز على
المجاز ومن وجوه الترجيح اللفظ الاشهر مطلقا اي في اللغة او في الشرع او في
العرف فانه تقدم على غيره ومنها انه تقدم غير المنقول شرعا ومؤكد الدلالة كل على مقابله
فمقابل الاول المنقول شرعا ومقابل الثاني غير المؤكد اما الاول فلان ما استعمله الشرع
من غير تغيير للوضع اللغوي يكون العمل به اولى مما استعمله مع تغيير وضعه ولان في

في الاحالات في نوع
والاحالة الى المجازات

وجود اللفظ الشرعي المنقول وجواز استعماله حلافا بخلاف اللغوي المستعمل شرعا
في معناه اللغوي واما الثاني فوجه الترجيح فيه ظاهر ولتاكيد الدلالة وجوه احدها
ان يكون احد اللفظين دالا على مطلوبه من وجهين او اكثر والاخر لا يدل الا من
جهة واحدة فالذي كثرت جهة دلالته اولى لانه اغلب على الظن وثانيها ان يكون
دلالة لفظ احدهما مكررا دون الاخر كما في قوله عليه السلام فنكاحها باطل باطل مع حديث
الايم احق بنفسها من وليها فانه ولو سلم دلالته الحقيقية على مطلوبهم انها تزوج من
نفسها كان هذا افيد ما عليه لتاكيده وثالثها ان يكون دلالة احدهما بالمطابقة
فتقدم على ما يدل بالالتزام لانها اضبط ورابعها ان يتاكد حكم احدهما بدلالة التنبيه
فتقدم على ما ليس كذلك ومنها ضرورة الصدق على الشرع
بدلالة الاقتضاء والمدلول عليه بالاقتضاء لازم غير صريح مقصود يتوقف الصدق فاذا تعارض نصان
او الصحة العقلية او الشرعية عليه نحو رفع عن امتي الخطا والنسيان ونحو واسال
القرية ونحو اعتق عبدك عني على الف فما يتوقف عليه الصدق وكذا الصحة العقلية
مقدم على ما يتوقف عليه الشرع لان مراعاة الصدق او الصحة العقلية اهم ومنها
ايما العلة على غيره فاذا تعارض ايماءان وقد عرفت ان الايماء اقتران وصف
بحكم لو لم يكن لتعليله لكان بعيدا فالبعد اذا بلغ الى لزوم العبث والحشو كان تنزيه
كلام الشارع منه اولى مما اذا لم يلزم منه الا الاعراض عن السائل او كون ما رتب عليه
الحكم غير علة الى غير ذلك مما سبق ومنها الاقتضاء فالايماء فالاشارة فالمفهوم الموافق فالمخالف
فهذه مراتب للترجيح اما الاولى فلان نفي الصدق او الصحة العقلية او الشرعية
ابعد من انتفاء قصد هذه الامور واما الثانية فقدمت على الثالثة لاختصاصها
بقصد المتكلم واما الثالثة فلما في الرابعة من الاختلاف ويجوز ان لا يكون اولى
او مساويا ولذا اختلف في الحاق قتل العمد بالخطا في وجوب الكفارة واما الرابعة
فلان مفهوم الموافقة اقوى من مفهوم المخالفة ولهذا لم يقع فيه اختلاف من جهة
العمل وان اختلف فيه من جهة كون دلالته بالمفهوم او بالقياس او باللفظ بالقرينة
او بالنقل العرفي بخلاف مفهوم المخالفة فالخلاف في العمل به ظاهر واختار الهندي
ومن وافقه ان مفهوم المخالفة ارجح من مفهوم الموافقة فالاولان المخالفة تفيد
تاسيسا بخلاف الموافقة وفيه نظر بل كل منها تفيد التاسيس وغاية الامر ان ما تفيده
المخالفة مخالف للحكم المنطوق وما تفيده الموافقة موافق له واتحاد نوع المنطوق والمفهوم
في مفهوم الموافقة دون مفهوم المخالفة لا يخرجه الى التاكيد ومنها الخاص فانه
رجح على العام اذا تعارضا لانه اقوى دلالة على ما تضمنه من دلالة العام عليه لاحتمال
تخصيصه منه وهكذا الخاص من وجه تقدم على العام من كل وجه وهكذا اذا
لزم في احدهما تخصيص العام وفي الاخر تاويل الخاص قدم تخصيص العام لكثرته
ومنها المقيد فانه تقدم على المطلق لمثل ما ذكر في العام والخاص ومنها العام
ومنها المطلق اذا كان الاول غير مخصص والثاني غير مقيد فانه تقدم كل ما ذكر

Copy… versity

على مقابله لان العام المخصص ومثله المطلق المقيد مختلف في حجيته بخلاف العام والمطلق المطلقين ولانه لاخلاف في ان العام الذي لم يخص حقيقة بخلاف ما خص منه فان فيه الخلاف وقد علم ان الحقيقة مقدمة على المجاز و منها العام الشرطي كمن وما واي الشرطيات على غيره يعني انها اذا تعارضت صيغ العموم فصيغة الشرط الصريح تقدم على غيره كالنكرة في سياق النفي لانه يفيد التعليل بخلاف غيره وما كان للتعليل فهو ادل على المقصود فلو الغى العام الشرطي كان الغا للعلة وعن العام الشرطي لا يلزم منه الغا العلة ولا يخفى انه قد لا يصلح للتعليل نحو من فعل كذا فلا اثم عليه فلعل الكلام حيث يصلح للتعليل والله اعلم وقيل ينبغي ان تكون المراد بتقديم الشرط على النكرة المنفية بغير لا التي لنفي الجنس اذ النفي بها نص في الاستغراق ولهذا قال صاحب الكشاف في قوله تعالى لا ريب فيه ان قراءة الفتح توجب الاستغراق وقراءة الرفع تجوزه ولاجله عكس بعضهم فقال يقدم النكرة المنفية على العام الشرطي وظاهر اطلاقات الاصوليين ان النكرة المنفية تقدم على كل وفيه نظر وقد حكى بعضهم الاتفاق على ان لفظ كل تقدم عليها والظاهر ان تقديم ما تقدم من العام الشرطي والنكرة المنفية بلا التي لنفي الجنس ولفظ كل موضع اجتهاد وكل منها مقدم على ما يتم بالقرينة كالجمع المحلى باللام اتفاقا فان قيل قد تقدم انها جميعا حقائق في العموم والحقيقة غنية عن القرينة قلنا اما اذا كانت مشتركة كذوات اللام والموصول والمضاف الى المعرفة فحاجتها الى القرينة ظاهرة والا فان اللفظ قد يشتهر ويكثر استعماله في معناه المجازي حتى يعارض المعنى الحقيقي ولا شبهة حينئذ في احتياجه اذا اريد معناه الحقيقي الى القرينة و منها الجمع المعرف باللام او بالاضافة و الاسم الموصول كمن وما الموصولتين وهكذا الاستفهاميتان فانها تقدم على الجنس المعرف باللام او بالاضافة لان تلك لا تحتمل العهد او يحتمله على بعد بخلاف اسم الجنس المعرف فاحتمال العهد فيه قريب لكثرة استعماله في المعهود فكانت دلالته على العموم اضعف قالوا والجمع المعرف يرجح على الموصول ونحوه لانه اقوى في العموم لامتناع ان يخص الى الواحد دون من وما الموصولتين او الاستفهاميتين وفي هذا التعليل نظر لان امكان التخصيص الى الواحد لا يخرج العام عن كون دلالته قوية والاولى ان تقدم على العام الشرطي ولو قيل فان من وما ارجح من الجمع المحلى باللام لكون دلالتهما على العموم بالوضع والجمع المحلى بمعونة القرينة لكان وجها و منها الاجماع الظني فانه تقدم على غيره من سائر الادلة الظنية كالخبر الاحادي لان الخبر يحتمل النسخ بخلاف الاجماع وقيد الاجماع بالظني لما عرفت من ان القطعي يبطل معه الظن و منها الاجماع السابق فانه تقدم على الاجماع اللاحق فاذا نقل بالاحاد اجماعان متعارضان احدهما عن الصحابة والاخر عن التابعين قدم اجماع الصحابة لان الظن يقضي ببطلان اللاحق لمخالفته السابق ولان السابق دائما اقرب الى الرسول صلى الله عليه وآله وسلم والاقرب خير بدليل خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم واعلم ان الاجماع الظني من جهة السند والمتن تقدم عليه الاجماع الظني من جهة واحدة واجماع الكل

من المجتهدين والعوام تقدم على اجماع المجتهدين خاصة وما انقرض فيه عصر المجمعين على ما لم ينقرض وما لم يسبقه خلاف مستقر على ما سبقه خلاف لما عرفت من الخلاف في اعتبار العوام واشتراط انقراض العصر وان سبقه خلاف مستقر وقيس على ذلك ما سبق من الاجماعات المختلف فيها وذهب بعض الناس الى ان الاجماع المسبوق بالخلاف ارجح لانهم اطلعوا على المأخذ واختاروا ماخذ ما اجمعوا فيه فكان اقوى وبعضهم الى انهما سواء لتعارض المرجحين **مسئلة** و اما جهات الترجيح بحسب المدلول فيقدم الحظر فالوجوب فالكراهة فالندب فالاباحة فيقدم الحظر على الوجوب لما تقدم في تقديم النهي على الامر وتقديم الوجوب على الكراهة للاحتياط وتقديم الكراهة على الندب لان الفعل حسن يكون فيه شائبة مفسدة وشائبة مصلحة وقد تقرر ان دفع المفاسد في نظر العقلاء اولى وتقديم الندب على الاباحة للاحتياط لان الفعل ان كان مندوبا ففي تركه اخلال بالطلب وان كان مباحا فلا اخلال ان فعله وقيل ان الاباحة تقدم على الحظر لاعتضادها بالاصل وهو عدم الحرج ولان العمل بالمحرم يبطل دليل الاباحة بالكلية بخلاف العكس ولان الغالب انه لو كان حراما لكان لمفسدة ظاهرة يطلع المكلف عليها ويقدر على دفعها ولان الاباحة مستفادة مما اتحد مدلوله وهو التخيير بخلاف الحظر فانه مستفاد مما تردد مدلوله بين الحرمة والكراهة وهو النهي وهذه ادلة لا تعارض الاحتياط فان ملابسة الحرام موجبة للاثم بخلاف المباح فكان العمل بالحاظر اولى بالاحتياط لقوله صلى الله عليه وآله دع ما يريبك الى ما لا يريبك ولهذا الوطئ بعينه فيها حرم الجميع وان موافق الاصل موكد ومخالفه مؤسس والتاسيس اولى من التاكيد وذهب ابو هاشم وعيسى بن ابان والغزالي الى انهما سواء لتساوي مرجحهما عندهم وفيه ما عرفت و منها الدارئ والمثبت والموجب للحد او العتق والطلاق او لا فانه تقدم كل واحد منها على مقابله اما تقدم ما يتضمن درء الحد على ما يتضمن ايجابه فلان الحدود تدرأ بالشبهات ولان الخطأ في نفي العقوبة اولى من الخطأ في اثباتها كما قال عليه السلام لان تخطئ في العفو خير من ان تخطئ في العقوبة ولانه اذا سقط لتعارض البينتين مع تقدم ثبوته فبالاولى ان يسقط لتعارض الخبرين مع عدم تقدم ثبوته وعن المتكلمين تقديم موجب الحد نظرا الى ان فائدة العمل بالموجب التاسيس وبالدارئ التاكيد وذهب ابو طالب عليه السلام والغزالي الى انهما سواء لان الشبهة لا تؤثر في ثبوت مشروعيته بدليل انه يثبت بخبر الواحد والقياس مع قيام الاحتمال وانما تسقط الشبهة الحد اذا كانت في نفس الفعل الموجب له واما تقديم ما يتضمن اثباتا على ما يتضمن نفيا فلاشتمال المثبت على زيادة علم ولان فائدته التاسيس بخلاف النافي وذهب الاكثر الى تقديم النافي على المثبت لاعتضاد النافي بموافقته بالاصل بخلاف الناقل ولوجه اخر وهو ان العمل بالمقرر حكم متاخر عن الناقل فيكون للتاسيس بخلاف العكس فانه يصير الحكم متاخرا الناقل فيكون المقرر للتاكيد وحملهما معا على التاسيس اولى من حمل احدهما على التاكيد وذهب القاضي عبد الجبار الى انهما سواء مصيرا منه الى ان المثبت وان ترجح بالوجهين السابقين فالنافي يترجح ايضا

بالوجهين الاخرين فتعارضان فيسالمها حديث بلال ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم دخل البيت وصلى
وخبر اسامة انه دخل ولم يصل وأما تقديم ما يوجب طلاقا او عتقا على ما يوجب عدمهما
فهو مذهب الشيخ ابي الحسن الكرخي وابي الحسين البصري وابي القسم البلخي وغيرهم ووجهه
ان البينتين اذا تعارضتا في ذلك كانت بينة العتاق والطلاق اولى فكذلك الخبران
وذهب بعض الاصوليين الى العكس ذلك لكون النافي على وفق الدليل المقتضي لصحة النكاح
واثبات ملك اليمين المرجح على الدليل المقتضي لنفيهما بافادة التاسيس وذهب الشيخ ابو طالب
والامام يحيى والقاضي عبد الجبار والحاكم والشيخ الحسن الى انهما سواء لان كل واحد منهما مفيد
لحكم شرعي فلا وجه لترجيح احدهما على الاخر من هذا الوجه وتلك الوجوه متعارضة واما
تقديم الحكم التكليفي على مقابله الذي هو حكم الوضع فالاصوليون فيه فريقان منهم من
ذهب الى ما ذكرناه لان التكليفي مقصود بالذات ومحصل للثواب واكثر من الاحكام
الوضعية ومنهم من عكس ذهابا الى ان الوضعي لا يتوقف على ما يتوقف عليه التكليفي من
فهمه والتمكن من فعله وأما تقديم الحكم الاشق على الاخف ففيه خلاف ايضا والمختار
تقديم الاشق لزيادة مصلحة الاشق وكثرة ثوابه وكون المقصود منه اكثر من مقصود
الاخف وظهور تاخره لتاخر التشديدات ولهذا وجبت العبادات وحرمت المحرمات
شيئا فشيئا وقيل بالعكس ذهابا الى ان الشريعة مبناها على التخفيف لقوله تعالى يريد الله
بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وما جعل عليكم في الدين من حرج وقوله عليه الصلوة والسلام
بعثت بالحنيفية السمحة ولا يخفى ان هذه المرجحات تجري في القياس ايضا لتعلقها بالاحكام
ولهذا لم نعد ذكرها مفصلا **مسئلة** و اما جهات الترجيح بحسب امر خارج فمنها
انه يقدم الموافق لدليل اخر او لفعل الوصي كرم الله وجهه او لما ذهب اليه الاكثر او لمذهب
الاعلم فيقدم كل ما ذكر على مقابله اما الاول فنحو ان يكون احد الحديثين موافقا لظاهر
الكتاب دون الاخر فيكون الاول اولى بالاعتبار نحو حديث من نام عن صلوة او
نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها تعارضه حديث النهي عن الصلوة في الاوقات
المكروهة لكن الاول يعضده ظواهر من الكتاب مثل قوله تعالى حافظوا على الصلوات
وسارعوا الى مغفرة من ربكم ونحو ان يكون احد الحديثين موافقا لاخر دون الاخر
كحديث لا نكاح الا بولي مع حديث ليس للولي مع الثيب امر فان الاول موافق لحديث
ايما امراة انكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل الحديث ونحو ان يكون احدهما
موافقا للقياس دون الاخر وكذا موافقة احدهما لدليل العقل دون الاخر الا ان
يكون مما يجوز تغييره ففيه ما تقدم من الخلاف هل يعمل بالناقل او بالمقرر والوجه ان
الموافقة لدليل اخر تقوي الظن بمدلول الموافق والعمل به لا يستلزم الا مخالفة دليل
واحد والعكس يستلزم مخالفة دليلين وروي في فصول البدائع عن ابي حنيفة وابي يوسف
عدم اعتبار كثرة الادلة واختاره واحتج له بحجج لا تقاوم ما ذكرناه من زيادة قوة الظن
بالكثرة واما الثاني فكتقديم رواية من روى في تكبيرات العيدين سبعا وخمسا على رواية
من روى اربعا لان الاول قد وافقه عمل علي كرم الله وجهه وقد شهد له الرسول صلى الله عليه وآله وسلم

يكون الهدى والحق معه وشهادة الرسول ابلغ في تقوية الظن من كثير مما ذكرناه
من وجوه الترجيح واما الثالث فترجيح الموافق لعمل الاكثر على خلافه لقوة الظن
في الموافق لبعد غفلة الاكثرين عن الراجح وقيل لا يرجح بذلك لانه ليس بحجة واما
الرابع فلان الاعلم احذق بالتاويل واعرف بمواقع الوحي والتنزيل و منها انه يقدم الدليل
الراجح دليل تاويله والدليل المعلل و الدليل الامس بالمقصود و الدليل المفسر من جهة
راويه بقول او فعل و الدليل المؤرخ بمضيق فيقدم كل ما ذكر على مقابله فاذا كان الدليلان
مأولين فكان دليل التاويل في احدهما ارجح من دليل تاويل الاخر كان الارجح دليل تاويله
اولى لكون التاويل حينئذ اقرب كما تقدم وهكذا اذا كان احدهما دالا على الحكم والعلة
والاخر على الحكم وحده فان الاول اولى لكونه افضى الى مقصود الشارع لسهولة
الانقياد وسرعة القبول حينئذ لكونه معقول المعنى ولان دلالته على الحكم من جهتين
لان دلالته على العلة دلالة على الحكم ايضا بالواسطة وكذا اذا كان احدهما امس
بالمقصود واقرب اليه من الاخر مثل قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين يدل بعمومه
على تحريم الوطء بملك اليمين وقوله تعالى او ما ملكت ايمانهم يدل بعمومه على تحليله فالآية
الاولى امس بالمقصود وهو بيان حكم الجمع من الثانية لانه لم يقصد بها بيان حكم الجمع
واما ما روي من ان عليا رضي الله عنه قال احلتهما اية وحرمتهما اية ورجح التحريم وعثمان
التحليل فهو راجع الى ما تقدم من ترجيح الحظر او الاباحة على ما سبق من الخلاف
وهكذا اذا كان احدهما مفسرا من جهة الراوي بقول او فعل دون الاخر فانه يقدم
المفسر لان الراوي اعلم بمعنى الخبر فيكون ظن الحكم به اقوى وهذا احسن كان التفسير
لاتفاقا للفظ مثاله حديث ابن عمر البيعان بالخيار في بيعهما ما لم يتفرقا والتفرق محمول
على التفرق بالابدان والتفرق بالقول وقد روي ان ابن عمر كان اذا اراد ان يوجب
البيع مشى قليلا ثم رجع واصحابنا يرجحون خلافه موافقة لاطلاق الايات مثل قوله تعالى
اوفوا بالعقود الا ان تكون تجارة عن تراض والتجارة هي البيع والشرا وقد حصل
بالعقد عن تراض واشهدوا اذا تبايعتم والامر بالاشهاد ~~للتوثقة~~ للتوثقة
في العقد واثبات الخيار بعده ينافيها وهكذا المتاخر بقرينة نحو ان يكون مورخا
بتاريخ مضيق او متضمنا للتشديد دون الاخر كما تقدم او غير ذلك من القرائن نحو حديث
جابر كان اخر الامرين من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ترك الوضوء مما مست النار
وكحديث ابن عباس في شاة لمولاة لميمونة ماتت فقال هلا استمتعتم بجلدها مع حديث
عبد الله بن عكيم ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كتب الى جهينة قبل موته بشهر
ان لا تنتفعوا من الميتة باهاب ولا عصب وقد عد من القرائن تاخر اسلام الراوي
وفيه نظر وبين ما تقدم من الترجيح بتقدم الاسلام بان الاول فيما علم اتحاد
زمان روايتهما لثبات قدم الاقدم في الاسلام والثاني فيما علم موت المتقدم قبل
اسلام المتاخر او ان اكثر روايته قبل اسلام المتاخر والغالب كالمحقق او ان روايته
هذه قبل رواية المتاخر و منها العام الوارد على سبب خاص فانه يقدم على غيره

في صورة السبب خاصة لقوة دلالته عليها ولذا امتنع اخراجها بالتخصيص والاخر وهو ما
لم يرد على سبب يقدم عليه اي على ذي السبب في غيره اي في غير السبب للخلاف في تناول
الوارد على سبب لغير صورة السبب كحديث من بدل دينه فاقتلوه مع حديث النهي عن قتل
النساء والولدان الوارد في نساء اهل الحرب فيقصر على الحربيات ويرجح الاول في المرتدات واما
في صورة السبب فيقدم العام ذو السبب لانه اما خاص به على راي او واجب الدخول على
راي ولذلك لا يجوز اخراجه من العموم **ولما فرغ** من الكلام في الترجيح بين المنقولين
اخذ في الترجيح بين المعقولين كما سبق الكلام فيه بحسب العلة نفسها وبحسب دليلها
او بحسب دليل حكم الاصل وبحسب الفرع في ثلاث مسائل اما الترجيح بحسب العلة
فقال فيه **مسئلة** ويرجح الوصف الحقيقي وهو الثبوتي الظاهر المنضبط المتعقل في نفسه
من غير توقف على عرف او شرع على مقابله من الاوصاف كان يكون حكما شرعيا او حكمه
مجردة للاتفاق عليه والاختلاف في مقابله ولهذه العلة رجح الوصف الثبوتي على العدمي
والمعنى ان القياس الذي علته وصف ثبوتي مقدم على ما علته وصف عدمي وهكذا الكلام في
سائر الاوصاف المذكورة ويرجح الوصف الباعث على الامارة المجردة للاتفاق والاختلاف
ايضا والوصف المنضبط والوصف الظاهر على مقابلهما للاتفاق والاختلاف ولقوة الظن
بالانضباط والظهور واصل الباب افادة زيادة غلبة الظن ويرجح الوصف المفرد وهو
العلة المتحدة ذات الوصف الواحد على الوصف المتعدد ذي الاوصاف لكونه اقرب الى
الضبط وابعد عن الخلاف ويرجح الوصف الاقل تركيبا كذي الوصفين على الاكثر
كذي الثلاثة لكونه اقرب الى الضبط واظهر من ادخال وصف طردي ويرجح الوصف المتعدي
على القاصر لكونه اكثر فائدة وقيل بالعكس لان الخطا في القاصرة اقل وقيل هما سواء لتعارض
الوجهين واعلم انه انما يتحقق التعارض بين المتعدية والقاصرة فيما اذا اتحد الحكم
وعلل بكل منها وقلنا بامتناع تعدد العلل او تعدد مع اتحاد المحل فرجح المتعدية
حينئذ اكثر فائدة بالنسبة الى المحل الاخر الذي وجدت فيه دون القاصرة لانها ان كانت
هي العلة ثبت له ذلك الحكم وان كانت العلة القاصرة لم يثبت واما اذا تعدد المحل وعلل
حكم محل بالقاصرة وحكم المحل الاخر بالمتعدية فلا تعارض بينها في المحلين وهو ظاهر
ولا في محل ثالث وجدت فيه المتعدية اذ لا وجود للقاصرة فيه لانها لا تتعدى محلها والا
لم تكن قاصرة وكذلك رجح الوصف الاكثر تعديا على مقابله وهو الاقل تعديا لان الاكثر
اكثر فائدة وزيادة الفائدة تغلب ظن الاعتبار ويرجح الوصف المطرد وهو الذي لا
يتخلف عنه الحكم اصلا على مقابله وهو المنقوض لسلامته عن المفسد وبعده عن الخلاف
ويرجح الوصف المنعكس وهو الذي ينتفي الحكم بانتفائه على مقابله للبعد ايضا وهكذا
جامع الحكمة مانعها فكلما وجد وجدت الحكمة وكلما انتفى انتفت يرجح على ما لا يكون كذلك
لزيادة انضباط الجامع المانع وبعده عن الخلاف وقوله كل على مقابله معناه انه يرجح كل
واحد من الاوصاف المذكورة من اول المسئلة على ما قابله كما تقدم موجها مفصلا وموجها
واذا تعارضت المقاصد الضرورية الخمسة وما يتبعها رجحت مصلحة الدين نظرا لكون

هذا اذا لم يعرف ... [illegible]

مرتبة اكمل الثمرات وهي نيل السعادة الابدية ولما ثبت ان غيرها مقصود من اجلها لقوله تعالى
وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقيل تقدم الاربع الضرورية على الدينية
لان الاربع حق ادمي محتاج بخلاف الدينية ولذلك قدم القصاص على قتل الردة اذا اجتمعا
وخفف عن المسافر بالقصر ووجب انقاذ الغريق ولو ادى الى ترك الصوم ترجيحا
لمصلحة النفس على مصلحة الدين وجاز ترك الجمعة والجماعة لحفظ المال وان قل ترجيحا
لمصلحته واجيب بان القصاص حق الله تعالى ايضا ولهذا احرم عليه قتل نفسه والتصرف
بما يفضي الى تفويتها فقدم لترجحه باجتماع الحقين واما التخفيف بالقصر وترك الصوم فانما
لزمه التقديم على فروع الدين ولا نزاع فيه واما النزاع في انه لا يقدم شيء منها على اصول
الدين ولو سلم فمشقة الركعتين في السفر تقاوم الاربع في الحضر فلم يختلف المقصود واما
الصوم ونحوه فلم يفت مطلقا بل بتحيز خلفه كالقضاء والاداء مع الاسترداد وقوله فالنفس فالنسب
فالعقل فالمال معناه انها مع التعارض ترتب هذا الترتيب فمصلحة النفس تابعة لمصلحة
الدين اذ بها تحصل العبادات التي هي اس الدين ثم النسب لان حفظه انما كان مقصودا
لاجل حفظ الولد حتى لا يبقى ضائعا لا مربي له فلم يكن مطلوبا لذاته بل لافضائه الى بقاء
النفس ثم العقل لفواته بفوات النفس بخلاف العكس وكانت المحافظة على منع ما يفضي
الى الفوات مطلقا اولى وانما قدم على ما بعده لانه مركز الامانة واساس التكليف ومطلوب
للعبادة بنفسه من غير واسطة ولا كذلك المال ولهذا كانت هذه الرتب مختلفة في
العقوبات المرتبة عليها على نحو اختلافها في انفسها فان قيل لم لا تكون مصلحة المال
كمصلحة النسب لان حفظ المال ايضا يفضي الى حفظ النفس فلذا حفظ المال غير متمحض
لذلك وان افضى اليه في بعض الاحوال لان المقصود منه في الاغلب بقاء النفس مترفهة
بخلاف حفظ النسب فانه متمحض لحفظ النفس وتعلق تفاوت هذه الرتب بكون التفاوت
بين مكملاتها فلهذا قال فالمكمل كذلك ووجه تاخرها عن الضروريات ظاهر ولهذا
لم تراع في كل ملة وقوله فالحاجي والتحسيني معناه ان مرتبة الحاجية تبع لما تقدم لزيادة
مصلحة الضرورية وغلبة الظن بها ولهذا لم تخل شريعة عن مراعاتها ومكملا لها في حكمها
لان من حام حول الحمى يوشك ان يقع فيه ثم هي سواء كانت اصلا او مكملا مقدمة على
التحسينية لتعلق الحاجة بالحاجي دون التحسيني ويرجح الوصف العام للمكلفين على الخاص
ببعضهم لان العام اكثر فائدة وكثرتها تغلب ظن الاعتبار ويرجح الوصف المثبت للحكم
على الوصف النافي له لان المثبت افاد حكما شرعيا فيكون مؤسسا بخلاف النافي وقد يعكس
فيقدم الوصف الخاص على العام وروي هذا القول عن ابي طالب وكلامه في المجزي لا يقتضي
الا افادة الاعمية والاخصية للترجيح ومثله في فصول البدائع للحنفية ويقدم النافي على
المثبت عند ابن الحاجب ومن معه اما تقديم الخاص فلان اشتماله على القيود المخصصة
له بالبعض تفيد زيادة الاعتناء به وذلك ما يغلب ظن الاعتبار فيه وعلى هذا وقع
الخلاف بين السيدين المؤيد بالله وابي طالب في تاخير القصاص لمصلحة عامة نحو المؤيد بالله
رجحها العامة ومنعه ابو طالب ترجيحا للخاصة واما تقديم الوصف النافي على المثبت فلتوقف

Copyright ... University

حكمه راجحا اومساويا اما راجحا فظاهر واما مساويا فلنا تبدد بالنفي الاصلي فلنا موافق
الاصل مستغنى عنه بالاصل واعتناء الشارع بالمحتاج اليه اكثر ولو سلم تايد المبين
بالتاسيس فمستويان وفي كلام الامدي ما يدل على استوائهما حيث قال ان الحكم لا يكون
مطلوبا لنفسه بل لما يفضي اليه من الحكمه والشارع كما يريد تحصيل الحكمه بواسطه ثبوت
الحكم يريد تحصيلها بواسطه نفيه و يرجح الوصف المطرد فقط على المنعكس فقط لقوه القول
بالاطراد وضعف القول بالانعكاس و يرجح وصف عادم المزاحم وهو المعارض على
ما يقابله وهو وصف لم يعدم المعارض وان كان معارضه مرجوحا لان العادم اغلب على
الظن هكذا اذا تعارض الوصفان لكل منهما مزاحم فانه يرجح الوصف الراجح عليه اي على
مزاحمه على مقابله وهو المزاحم الذي لم يرجح على مزاحمه كما تقدم و يرجح قوي موجب النقض
من الاوصاف على مقابله وهو ما لم يكن موجب النقض فيه قويا فاذا انتقض علتان
متعارضتان وكان موجب التخلف في احداهما من مانع او عدم شرط اقوى من موجب
نقض الاخرى او كان موجب نقض احداهما قويا وموجب نقض الاخرى محتملا فانه
يقدم الاقوى والقوي والوجه ما تقدم و يرجح من الاوصاف متعدد الاصول على مقابله
فاذا تعارض وصفان احدهما له اصلان والاخر له اصل واحد قدم الاول لما تقدم
اذ سبيله مع الاخر سبيل حكمين ثبت احدهما باخبار كثيره دون الاخر وذهب المخالفون
في الترجيح بكثره الادله الى انه لا يرجح بتعدد الاصول و يرجح من الاوصاف موافق
عمل الاكثر على مخالفه فاذا تعارض قياسان ووافق احدهما عمل الاكثر دون الاخر عمل
بالاول ونحو ذلك كموافق عمل الوصي او الاعلم لما تقدم في نظيره من المنقول وقوله
كما على مسائله قد عرفت معناه

مسئله

و اما الترجيح بين القياسين المتعارضين بحسب
دليل الوصف المعلل به فانه يرجح الوصف الثابت بالاجماع فالنص الصريح فالظاهر فالايما
كذلك فالسبر فالمناسبة فالدوران وكل من المعطوفات دون ما قبله فقدم الوصف الثابت بالاجماع لان
الاجماع لا يقبل النسخ ولهذا اقدم في نفسه على النص عند التعارض وللنص الصريح
مراتب تقدم بيانها وتوجيه ترتيبها فما ثبت من الاوصاف بمرتبه منه قدم على ما ثبت
بالمرتبه التي بعدها ثم الايما لكن لكل على مراتبه فيقدم ما كان الايما فيه الى عليه
الوصف بعينه ثم الى النظير ثم الفرق بين حكمين ثم ذكر مناسب مع الحكم لما تقرر في
الاولين من العبث وباخر الباب ورجح الاول منهما لذكر العله بعينها واما الثالث
فلان الظاهر من الفرق بالوصف افاده عليته والاصل عدم غيرها فكان اقرب الى ما
سبق واما الرابع فلان مقارنه المناسب بعلتها الاعتبار وقدمت هذه على السبر
للنص وقدم السبر على المناسبه لان قياس السبر يتضمن نفي المعارض بخلاف عدم
عليه عن المذكور بخلاف المناسبه وقدمت على الدوران لقوه الخلاف في اثبات
العليه به و قد عكس في الاولين وهما الاجماع والنص فقدم بعضهم النص على الاجماع
لان النص اصل الاجماع وحجيته انما ثبتت به واصالته لا تنافي توهم احتمال النسخ و عكس
ايضا في الاخيرين وهما المناسبه والدوران فقال بعض بتقديم الدوران لانه يفيد اطراد

العله وانعكاسها بخلاف المناسبه وجوابه ان الدوران قد يقع مع الحل وعدمه من
الاوصاف الطرديه والظن باعتبار الشارع للمناسب اقوى من ظن اعتبار ذلك واذا
تعارض قياسان طريق وصف احدهما الايما الواقع مع ظهور المناسبه والاخر الايما لا
غير قدم الايما المناسب على فقط اي على الايما من دون مناسبه لاشتراط البعض في مسلك
الايما مناسبه الوصف المومى اليه و يرجح اما الدليل القطعي على اما الظني والوجه
ظاهر و هكذا اذا كان الوصفان المتعارضان طريق احدهما المناسبه مع السبر او مع الدوران
والاخر طريقه المناسبه فقط قدم الامران عليها فقط لان الثابت بامرين اقوى من
الثابت بامر واحد و هكذا اذا تعارض وصفان مناسبان وكانت المناسبه في احدهما
مع الاقوى من المسالك قدمت عليها اي على المناسبه اذا كانت مع الاضعف وهو ظاهر

مسئله

و اما الترجيح بين القياسين المتعارضين بحسب دليل حكم الاصل فانه يرجح
بقوه دليل حكمها في الاصل كان ثبت في احد الاصلين بالمنطوق وفي الاخر بالمفهوم
لقوه الظن بقوه الدليل و هكذا اذا كان دليل الحكم في احد الاصلين مما وقع الاتفاق على
عدم نسخه والاخر مما وقع الاختلاف فيه قدم الاول لبعده عن الخلل ويرجح بوقوع
حكم اصله وجريه على السنن اي سنن القياس على ما وقع حكمه معدولا عن السنن وهو
دو النظر المعقول لما ذكره للاختلاف فيه كما سبق و اما الترجيح بين القياسين بحسب
الفرع فيرجح احدهما على الاخر بالمشاركه في العين اي مشاركه الفرع للاصل في
عين العله وعين الحكم فالعله فالحكم فالجنسين اي فالمشاركه في عين العله فقط فالمشاركه
في عين الحكم فقط فالمشاركه في جنس العله وجنس الحكم لا عينها فالاول ظاهر والثاني
لان العله هي العمده في التعديه وكلما كان التشابه فيها اكثر كان اقوى وعكس
بعض الحنفيه معللا بان الحكم هو المقصود الاصل فقوه التشابه فيه اولى والثالث
ظاهر و الترجيح بين الاجناس فيهما بحسب مراتبها بعدا او قربا و يرجح احد القياسين
بثبوته اي الحكم في الفرع جمله لا تفصيلا والقياس لتفصيل الحكم لا لتحصيله والاخر بالعكس
لان اثبات تفصيل الشي الثابت اهون من تحصيله من اصله فيكون اقرب الى الظن واسرع
الى القبول والخلاف في الثاني كما تقدم

مسئله

و اما الكلام في الترجيح بين المنقول
والمعقول فانه يرجح الاول وهو المنقول ان كان خاصا منطوقا لكونه اصلا ولقله تطرق الخلل
اليه بالنسبه الى القياس كما سبق والا يكن كذلك فلا محاله يكون عاما او مفهوما فالعام
يقدم الخلاف فيه هل يخصص بالقياس اولا و المفهوم محل اجتهاد لكونه درجات
منها ضعيف جدا ومنها قوي جدا ومنها ما هو متوسط بين ذلك فالترجيح فيه انما
يكون على حسب ما يقع للمجتهد من قوه الدلاله وضعفها عند مقابله درجاته بدرجات
القياس

مسئله

و الترجيح يقع في الحدود السمعيه كحدود الاحكام والعلوم والصوم
وانما قيد الحدود بالسمعيه لان متعلق الغرض هنا هو الحدود السمعيه الظنيه المعارضه
لا العقليه وانما لم يتعرض لقيد الظنيه لما علم من ان التعارض لا يقع فيها اذ لا تعارض في القطعيه
وحسن يقع الترجيح بين الحدين بامور كثيره كالصراحه بمعنى ان الحد المشتمل على

Copyright ... University

حكمه راجحا او مساويا اما راجحا فظاهر واما مساويا فلنا بته بالنفي الاصلي فلنا موافق

[illegible]

لان النص اصل الاجماع وحجيته انما تثبت به واصالته لا تقاوم احتمال النسخ وعلتين

ابطالي الاخرين وهما المناسبة والدوران فقال بعض يقدم الدوران لانه يفيد اطراد

العلة وانعكاسها على ان المناسبة وجوابه ان الدوران قد يقع مع المحل وعدم من

الاوصاف الطردية والطرد باعتبار الشارع للمناسب اقوى من [illegible] اعتبار [illegible] اذا

ه العقلية والمالم يعرض لعيد الطبنه لما علم من ان العارض لا يقع فيها اذ لها قطعية

وحسن يقع الترجيح بين الحدين بامور كثيرة كالمراجحة يعني ان الحد المشتمل على

[illegible] الباقي ثلاث [illegible] لا عذرا وكم [illegible]

[illegible] وكذا [illegible] اذا استعمل [illegible] قليل شاهد

[illegible] وعلى شأن القصد الذي وضعوا على

[illegible] اذا عاد [illegible]

[illegible] مقال البحر لاهل [illegible]

[illegible]

[illegible] ان يكون الاسما [illegible]

[illegible]

٢١٥

العله وانعكاسها بخلاف المناسبه وجوابه ان الدوران سقع مع الحل وعدم من

لا العمليه واعالم بعرض لعيد الطنيه لما علم من ان العارض لانقع فيها ادلة قطعيه
وحسن نفع الترجيح بين الحدين بامور كثيره كالصراحه بعنى ان الحد المشتمل على

حكمه راجحا او مساويا اما راجحا فظاهر واما مساويا فلثابتيه بالنفي الاصلي فلنا موافق

العليه به وقد عكس في الاولين وهما الاجماع والنص فقدم بعضهم النص على الاجماع
لان النص اصل الاجماع وحجيته انما ثبتت به واصالته لا تنافي احتمال النسخ وعكس
ايضا في الاخرين وهما المناسبه والدوران فقال بعض بتقديم الدوران لانه يفيد اطراد

قوله
واختلف في جواز علم الامه براجح معناه هل يجوز ان لا يعلم اهل العصر
بخبر او دليل راجح على تلك المسئله مع انه قد صدر منهم العمل بمقتضى
الدليل الراجح في المسئله باستدلالهم عليها بالمرجوح المختار جواز جهلهم
الراجح واستنادهم في العمل الى المرجوح نحو عمل بحكم ابي خالد الدليل
من دونه عمل اهل العصر بعضهم

قوله في العباده في حد العبادات للاعجاز بسوره ... وبايه
المصرح بالمفصل لعدم جهد في التعريف ... على الحا
من الفهم ... لو فعل في حد العبادة لغني الكلام
الموضوع لاقتضاء فيه ... حاله او لم
المصرح بالمعنى لحرج الحاجه وهذا
ومن مثال في الا العبادية
النص(؟) ... هو علم
للمجموع(؟) ...

Copyright © King Saud University

الالفاظ الصريحة الناصة على الغرض المطلوب الدالة عليه بالمطابقة او التضمن ارجح من الحد الذي يكون مشتملا على غير تلك الالفاظ كالمجازية والمشتركة والغريبة والمضطربة والدالة على الغرض بالالتزام لقرب الاول الى الفهم وبعده عن الخلل والاضطراب
ومنها الاعرفية فيقدم الاعرف على الاخفى لان الاول افضى الى الغرض المطلوب من الثاني قال العلامة في شرح المختصر ما معناه فيقدم الحسي ثم العقلي ثم العرفي ثم الشرعي اما تقديم الحسي على العقلي والعقلي على العرفي فظاهر واما تقديم العرفي على الشرعي فلعل وجهه انهما مع اشتراك مقابليهما في المرجوحية بمنافاة العرفي تكون مقابلة في الاغلب مهجورا بالمرة ولا كذلك الشرعي فكان العرفي اعرف ولم تذكر العلامة اللغوي ويمكن ان يقال مرتبة اللغوي الذي لم يتطرق اليه نقل ارجح من العرفي لعدم الاحتمال فيه والله اعلم
ومنها الذاتية فالحد المشتمل على الذاتيات مقدم على ما اشتمل على العرضيات لانهما وان اشتركا في افادة التمييز عن سائر الاغيار فقد اختص الاول بافادة تصور حقيقة المحدود دون الثاني ومنها الاعمية فاذا كان مدلول احد الحدين اعم من مدلول الاخر رجح لاعم لكثرة الفائدة وقد يعكس فيرجح للاتفاق على مدلول الاخص والاختلاف فيما عداه
وههنا ترجيحات بامور خارجية منها الموافقة من احد الحدين لنقل الشرع او اللغة دون الاخر فان الموافق اولى لكونه ابعد عن الخلل واغلب على الظن ومقررا لوضعهما دون الاخر ومنها القرب منه اي من نقل الشرع او اللغة فاذا كان احدهما مناسبا للمعنى الشرعي او اللغوي دون الاخر قدم لما ذكر ومنها قوة طريق الاكتساب فما كان طريق اثباته ارجح فهو اولى لقوة الظن ومنها موافقة اجماع او قول معصوم او عمل علماء ولو واحدا لما ذكر ومنها تقرير حكم حظر او درء لحد فاذا كان احدهما مقررا لاحد الامرين والاخر بخلافه قدم المقرر لما تقدم وفيه من الخلاف ما تقدم

خاتمة للترجيح

طرق كثيرة غير ما ذكرناه ومدارها على غلبة الظن وقد سبق كثير منها كتقديم بعض مفاهيم المخالفة على بعض وبعض ما يخل بالفهم على بعض كالمجاز على الاشتراك وغير ذلك ومنها ما لم يسبق له ذكر واعتمد اعتمادا على نظر المجتهد كتقديم الخبر الفصيح او الافصح كل منهما على مقابله وما رواه غير مدلس او غير ذي اسمين على مقابله ونحو ذلك والترجيح يتعدد في المقابلين واذا تقابلت الترجيحات المذكورة في الدلائل والحدود وتركب بعضها مع بعض تشعبت ترجيحات كثيرة يتعذر حصرها ولكنه يسهل على ذي الفطنة الاطلاع عليها اذ في ما ذكر من طرق الترجيح ارشاد الى ذلك نحو ان يكون احد المعرفين اعرف من الاخر مع كون كل منهما اعرف من المحدود ولكن المعرف الاعرف لم يكن على النمط الطبيعي في الترتيب من تقديم الجنس على الفصل او انه لم يذكر فيه الذاتيات العامة والاخر بعكسه فما هو بالعكس اولى لحصول التعريف به مع احتصاصه بذكر الذاتيات العامة الكاشفة عن الحقيقة المشتركة ووقوعه على وفق الطبع ونحو ان يكون احدهما موافقا للنقل السمعي مخالفا للغوي والاخر بعكسه فان امكن تاويل احد النقلين في احدهما رجح الاخر للجمع والا فالنقل الشرعي اولى لان اهمال

[margin note: ويقابل العقلي بالعرفي ... ويقابل السمعي ... اللغوي ... علاوة الشرعي]

النصوص على وجه لا يمكن العمل بشيء منها مراعاة لموافقة النقل الشرعي غير معهود هذا في الحدود ونحمد ذا طرق الترجيح في الحجج على هذا النحو اسامح من مقاصد هذا الكتاب

المقصد الثامن

في احكام العقل وهي الاحكام الخمسة التي هي الوجوب والحرمة والندب والكراهة والاباحة كقضاء الدين والظلم والاحسان وسوء الاخلاق كتقطيب الوجه وغيره مما يمدح على تركه ولا يذم على فعله والتصرف من المالك في الملك وحدودها اي الاحكام الخمسة تعرفت في مباحث الاحكام لان معرف الحكم قد يكون هو الشرع وقد يكون هو العقل فيوخذ التعريفات من التقسيم السابق هناك

مسألة

اختلف فيما لا يدرك فيه بخصوصه جهة محسنة له او جهة مقبحة له كالتمشي بالبراري والتظلل تحت اشجارها والشرب من انهارها وتناول ما ينتفع به الحي ولا مضرة فيه على احد كالنابت في غير ملك فقوله ما لا يدرك فيه بخصوصه معناه ان العقل لا يحكم فيه على جهة التخصيص والتفصيل في كل فعل فعل واما على جهة الاجمال فانه يدرك فيه ذلك ويحكم به ولهذا اختلفوا فيه على اقوال ثلاثة اولها الاباحة وهو مذهب ائمتنا والجمهور وثانيها الحظر وهو للبعض من الامامية والبغدادية والفقهاء ولا يبيحه الا الشرع وثالثها الوقف وهو رأي الاشعري وابي بكر الصيرفي وبعض الشافعية بمعنى لا ندري هل هناك حكم اولا وهل الحكم المفروض حظر او اباحة قالوا لعدم الدليل على ثبوت حكم في ذلك بناء منهم على بطلان ما استند اليه مخالفوهم والحق خلافه احتج الاول بان ما كان كذلك نفع لم تشبه مضرة فانا نقطع بحسن الانتفاع به كما نقطع بقبح الظلم وحسن الاحسان ونعلمه ضرورة من غير توقف واحتج الاول ايضا بانه اذ المالك جواد يتصف بغاية الجود بحر لا ينزف واحد مملوكه قطرة من ذلك البحر فلا قبح يدرك بالعقل في ذلك ضرورة وتناول العبد المستلذات التي خلقها الله تعالى من دون اضرار بمنزلة تناول المملوك قطرة من بحر ملك بل اقل وما قيل من انه ان اريد ان لا حكم بالحرج فمسلم ولكنه لا يستلزم الحكم بعدم الحرج وان اريد خطاب الشارع بعدم الحرج فلا شرع وان اريد حكم العقل بالتخيير تناقض لان المفروض انه ما لا حكم للعقل فيه فجوابه اجتنابا للاحترام ومنع التناقض فان المفروض الا حكم للعقل فيه بخصوصه ولا ينافيه الحكم العام بالاباحة كما سبقت الاشارة اليه احتج الثاني وهو القائل بالحظر بان ذلك تصرف في ملك الغير بغير اذنه لان المفروض فيقبح قلنا لا نسلم قبح التصرف في ملك الغير مطلقا وانما يقبح لو تضرر اي المالك لكنه فيما نحن فيه منزه عن الضرر

مسألة

وينقسم حكم العقل الضروري لا يحتاج الى دليل ونظري يحتاج اليه ومن الاول وجوب شكر المنعم عند عامة العدلية فلا يحتاج الى دليل وخالفت الاشاعرة ولهذا قيل في الاحتجاج لهم بانه لو وجب لكان الوجوب لغرض لكنه ليس لغرض اما الاول فلانه لولاه لكان الوجوب او الايجاب عبثا واما الثانية فلانه ليس لله تعالى غرض للزوم الحاجة وهو متعال عنها ولا للعبد في الدنيا لمشقته اي الشكر لان معه فعل الواجب وترك المحرم وذلك مشقة ناجزة لا حظ للنفس فيه ولا غرض فيه للعبد في الاخرة اذ امور الاخرة من الغيب الذي لا مجال للعقل

فيه ورد منع التاسيه وهي الاستنابيه والعرض للعبد في الدنيا ثابت فانه الامن من
ضرر خوف العقاب على ترك الشكر لاحتمال العقاب على الترك فان المتقلب في نعم لا تحصى
اذا نظر وتفكر فيما عليه عرف لزوم الشكر والعقاب عند عدمه قيل كما ان ترك الشكر مخوف
لما ذكرتم فهكذا الفعل مخوف ايضا لانه تصرف في ملك الغير بلا اذن منه فان ما يتصرف فيه العبد
من نفسه وغيرها ملك لسيده ولان فعل الشكر استهزا من حيث انه ليس للنعمة قدر يعتد
به بالنسبه الى مملكه منعمها واستغنائه عنها فالشكر عليها كما في شكر ملك قد سمت مملكته
الخافقين من فقير على لقمه اعطاه الملك اياها ولما كان شكره عليها بذكرها وتحريك انملته
دايما لاجلها لا يليق بمنصب منعمها وبعد تسليم انه كان طاعة العبد مدة عمره كذلك قلنا
لا نسلم ما ذكروه من حصول الخوف من فعل الشكر اما اولا فلانه لا يضر المالك وهو ظاهر
ومع ذلك كذلك وفيه نفع للفاعل فانه حسن بالضروره كالاستظلال بحائط الغير والنظر
في مرآته والتقاط ما تناثر من حب غلته بغير اذنه فلا خوف حينئذ من فعل الشكر لا سيما
الامارات المفضيه له واما ثانيا وثالثا فلان رجحان طريق الامن ورجحان حال العبد
المشتغل بالخدمه والمواظب على الشكر على غيرها من طريق الخوف وحال العبد المعرض عن الخدمه المتغافل
عن الشكر ضروري للقطع بان العبد المشتغل المواظب احسن حالا من المعرض فان سلوك
طريق الامن ارجح عند العقلا فكذا ما نحن فيه ولا نسلم ايضا ما ذكرتم من كون شكر الله
استهزا الا ان شكر الملك العظيم على اعطائه لقمه استهزا لان النعم من الله تعالى على العبد
عظيمه عند الشاكر واما مع ان وجود العبد وبقاؤه وما به بقاؤه كلها من الله تعالى فكان لها
قدر بالنسبه الى حاجه المنعم عليه واي قدر ولا كذلك اللقمه اذا اعطاها الملك
العظيم فقيرا ونطق الفقير بذكرها في المجامع وحرك انملته اعظاما لها لحقارة اللقمه
عند المعطي والمعطى والسامع فقد مثل ذلك استهزا بالملك مسئله وجب على النافي
لحكم عقلي او شرعي غير ضروري دليل عند الجمهور كما يجب على المثبت وقيل لا يجب
فيها وقيل يجب الدليل في نفي الحكم الشرعي دون العقلي لنا ان النافي يدعي حصول
علم يقيني امر غير ضروري لان في الوجود والا كان نفيه بديهي الاستحاله فلا تسمع دعواه
ولا في العدم والا كان نفيه غنيا عن الدليل وحصول علم نظري بلا دليل محال لان النظري
يحتاج الى طريق يفضي اليه والا كان ضروريا بالعدم الواسطه نظريا لانه المفروض وهو محال
قيل في الاحتجاج للمذهب الثاني لو لزم كل مدع لنفي ان يقيم الدليل عليه لوجب ان
منكر دعوى الرساله ان يقيم الدليل على عدم رسالته وكذلك منكر وجوب صلوة سادسه كذلك
المدعى عليه المنكر لثبوت المدعى واللوازم اللازمه ظاهرة البطلان قلنا لزوم الدليل
للنافي ملتزم وهو انتفا لازم الثبوت المتحقق في الصلوة السادسه لان الاشتهار من لوازم
ثبوتها عاده واذا انتفى اللازم انتفى الملزوم وفي دعوى الرساله لان لازمها وجود المعجز
وقد انتفى وقد يكون دليل النفي الاستصحاب للاصل مع عدم الرافع له وهو متحقق في منكر
دعوى الرساله والصلوة السادسه والمدعى لانه فيها براءة الذمه فلا يحتاج الى اقامة دليل
اخر قيل لو كان الاستصحاب دليلا لافاد ظنا ولا غنى المنكر عن اليمين قلنا ان المالم [illegible]

الظن ولم يغن عن اليمين لان انكار الحق اكثر من دعوى الباطل فعارضت الغلبه والاصل
والحاصل منع بطلان اللوازم فان اللازمه مطالبون بالدليل لكنه مقرر معلوم عند الجمهور
فلا حاجه الى التصريح به قيل في الاحتجاج للمذهب الثالث اما على طرف الاثبات
فعلى المذهب الاول واما على طرف النفي فانه يقصد بنفي الحكم الشرعي موافقه الاصل
وهو براءة الذمه عن الحكم الشرعي وعدم شغلها به قلنا الاعتضاد بالاصل يعود
الى الوفاق لاستقامه في سلك الادله كما سبق تنبيه اختلف في صحة الاستدلال على عدم
الحكم بعدم الدليل فقيل بالصحه بناء على ان فقد ان الدليل بعد الفحص البليغ يفيد ظن عدمه
وظن عدمه يستلزم ظن عدم الحكم والفحص اما بنقل ادلة المثبت وابطالها واما بحصر
وجوه الادله وعيها بعدم وجدانها وكون الاصل عدمها فيجب انتفا الحكم والا لزم
تجويز ثبوت ما لا دليل عليه فيلزم القدح في الضروريات والنظريات اما الضروريات فتجويز
وجود ممكنات كثيره غير محسوسه بحضرتنا واما النظريات فتجويز الغلط في كل دليل يقام
عليها ورد بانه ان اريد النفي الاصلي فلا كلام فيه لكن حاصله عدم الثبوت لا ثبوت
العدم ولذا لا يصير المدعي العاجز عن البينه معضيا عليه وان حلف خصمه المنكر وان اريد
النفي الشرعي فلا نسلم صلاحيته للدلاله عليه لعدم لاحتمال عدم الاطلاع عليه مع وجوده
كيف وان فوق كل ذي علم عليم ويمكن ان يجاب بان المدعى الظن فلا يدفعه احتمال الوجود
مع قوة البحث والتفتيش من المجتهد وبلوغه الغايه من الوسع وسع الله علينا في الدنيا والاخره
وهدى عقولنا الى معرفه احكامه بالبراهين الطاهره ووفقنا لسلوك الطريق الموصل الى
غاية السول من رضوانه واعاننا على ادا شكر ما منح من خصائص احسانه وصلى
الله على محمد خاتم النبيين وسيد المرسلين وعلى اله الطيبين الطاهرين ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم
هذا اخر ما اراد المؤلف نفع الله بجمعه على مختصره المبارك فيه والحمد لله رب العالمين وكان بالعزم على التمام لهذا الشرح
في اماكن عديده ومده مديده لشواغل عاقت عن الاقبال عليه والاهتمام به من الحركات الى ثغور الجهاد
والتنقل من بلاد الى بلاد ونظر في انتظام امور الجمع وتنفيذ احكام الشرع فكان ابتداؤه بمحروس شهر
سنه خمس وثلاثين والف سنه والفراغ منه بمحروس دمار مستصف صفر الخير سنه تسع واربعين سنه وطال ما
طوى عمله في هذه المده ولم تكتب العلم بعده بل في اكثر المواطن لم تستصحب الكتب لكثرة المحاصره لصنعا
وكثرة السفر الى بلاد تهامه لاستفتاحها والمحاصره على محروسه زبيد نحو من ثلاث سنين ولما ذهب اهل البغي
وطهرت تلك الجهات بحمد الله عاد منصورا مؤيدا الى محروس الدامغ سنه خمس واربعين والف سنه فاقبل عليه
ونظر الى كتابه هذا وشرحه بعين التحقيق والانصاف فراى من سبق قلم غبارا عن وهم فلم يمنع العذر
لما يخلو من ذلك الا كتاب الله العزيز الذي لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد وما الغرض
الا تحصيل الثواب اما بجهاد واجب او مذاكره في علم نافع لتحصيل فائده وتقييد شارده وبيان مسئله
وتصحيح قول وتمهيد اصل او جواب سوال وحل اشكال وشرح مختصر والله حسبنا ونعم الوكيل نعم المولى ونعم النصير
تم ذلك من املاء مؤلفه مولانا امير المؤمنين [illegible] الملك وعماد الاسلام وصفي الدوله اخر عام [illegible] اسعد اسرا ومائة والف
ثمانمائه وكتب مالكه الفقير الى عفو الملك الخفير والراجي رحمه وغفران السعير احمد علي بن عبد الله الحسني لطف
الله به وهداه واعانه على تحصيل ما يرضاه انه على كل شي قدير وبالاجابه جدير ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم وصلى الله على سيدنا محمد وعلى اله وسلم

المنز[illegible]

٢١٦

٢١٨

هذه القصيدة في مدح اولي العلم

لازم الذكر ودع عنك الكسل ... وتنال الاولى العلم وسره

واتبع منهاج قوم سهروا ... في دجا الليل ولم يشكوا الملل

طلبا للعلم في مرضاته ... في جنانهم بعلوم وعمل

حفظوا الله لما حفظوا ... وحموا من كل سوء وزلل

ثم شمر او تجد واجتهد ... لا لعز لك تقاصر الامل

وتادب واستمع نصحي فما ... في مقالي يا خليلي من خلل

لم تكن في القول الا صادقا ... والزم الصمت ودع عنك الجدل

ودع الدنيا فكم قد غدرت ... وابادت من ملوك ودول

بينما المرء بها مغتبطا ... متحلي بحلي وحلل

فاذا يخطر في مشيته ... اذ تمشي امر علو ونزل

وسيبقى بعد الهنا كاس العنا ... وانقضى العمر وقد جا الاجل

وغدا تحت الثرا منفردا ... لغريق ترتجي نيل الامل

وبحسن الظن يرجوا فرجا ... من قديم ازلي لم يزل

تمت وبه جبر قايلها

وصلى الله على محمد واله وسلم

بسم الله الرحمن الرحيم ... هذه القصيدة لقايلها عفى الله عنه

اذا انت حقا من ذنوبك خايفا ... وصدرك من خوف المجازاة راجف

فلذ بالذي منه ترجى العواطف ... وقل وابتهل خوفا ودمعك واكف

اليه

[illegible] الواحد عليهم واجماع العترة [illegible] بدليل [illegible] عنكم الرجس الان قال [illegible] التوبة وما [illegible] الله من افعال [illegible] فقطعوا فان [illegible] من ذكر الاحكام [illegible] [illegible] الارادة [illegible] من افعال [illegible] بواسطة العصمة [illegible] العصمة [illegible] عن [illegible] الذي [illegible] لا [illegible] [illegible] العبد [illegible] العبد [illegible] العصمة [illegible] علم [illegible] بالاحكام [illegible]